



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

RAFAEL DA COSTA GOMES

**Carne e espírito, a condição humana
segundo o Livro XIV do *De civitate Dei* de Santo
Agostinho**

**Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor Isidro Pereira Lamelas**

**Lisboa
2017**

«Dois amores fizeram as duas cidades:
o amor de si até ao desprezo de Deus – a terrestre;
o amor de Deus até ao desprezo de si – a celeste.»

De civitate Dei XIV, 28.

RESUMO

O presente trabalho, a partir do Livro XIV do *De civitate Dei* de Santo Agostinho, procura fazer uma reflexão sobre o binómio carne/espírito na experiência humana. Percorremos o caminho que nos orienta para uma antropologia tipicamente agostiniana, a qual nos abeira da condição humana como unidade integral, sem negar a tensão entre carne e espírito. Na base de toda esta questão está a vida concreta do homem, principalmente na orientação das suas decisões e ações, as quais determinarão a que cidadania pertence cada indivíduo: se à cidade celeste, se à cidade terrena. Neste percurso, abordamos a incontornável questão do pecado original e suas consequências para a realidade concreta de toda a criatura, apresentado o seu paradoxo, como modelo de exemplaridade para a vida que Deus desejou para a humanidade, representada na condescendência e humildade do Verbo incarnado. Toda esta reflexão aponta-nos, portanto, para um maior conhecimento da fragilidade e tendência para o pecado por parte da criatura, procurando superar a fraqueza humana com uma vida radicalmente comprometida com Cristo, estabelecendo-se assim a vida como peregrinação num contexto de espiritualidade incarnada.

Palavras-chave: Agostinho, carne, espírito, condição humana, desejo, vontade, pecado original, cidade de Deus.

ABSTRACT

This work, looking through the perspective of the Book XIV of the *De civitate Dei* of Saint Augustine, attempts to think about the binominal flesh/spirit in human experience. We follow a path that drives us to an augustinian anthropology, the same one that approaches us to the unity of the human condition, even though it does not deny the tension between flesh and spirit. On the basis of this whole question is man's real life, mainly on his direction of his own decisions or actions, the ones that will determine which citizenship each individual will have: the one from the heavenly city, or the one of the earthly city. On this path, we address as well the issue of original sin and its consequences to the real life of humankind, presenting as its paradox, as a pattern of the life that God desired for men, the compliance and humility of the Word made flesh. Therefore, this reflection points us to a greater knowledge of humans' fragility and tendency to sin, trying to overcome human weakness with a radically committed life with Christ, establishing it as a pilgrimage in a incarnate spirituality context.

Key words: Augustine, flesh, spirit, human condition, desire, will, original sin, city of God.

INTRODUÇÃO

Carne e espírito, a condição humana, é o tema a que nos propomos tratar no nosso trabalho final no âmbito do MIT. O objetivo principal que visamos neste estudo é o de refletir sobre a condição humana na sua totalidade e tensão que a caracteriza face ao projeto que Deus revela e propõe à humanidade e a cada homem.

No mundo moderno e globalizado em que vivemos, no qual o plano religioso é acantonado na esfera do particular, ridicularizando e condenando manifestações públicas de fé, proclamando, ao mesmo tempo, um ideal de autossuficiência e de independência humana em relação ao divino; numa sociedade e cultura que sobrevalorizam a dimensão corporal (carnal), em detrimento da componente espiritual, oscilando entre o puro hedonismo e as propostas de “espiritualidades” desencarnadas, esta reflexão parece-nos particularmente importante e mesmo incontornável para uma teologia espiritual e pastoral adequadas.

Num mundo que em que o homem é desumanizado em nome de antropologias do vazio (sem Espírito) e de visões contraditórias (diz-se solidário, mas fecha-se; prega o amor, mas é individualista; diz-se defensor da vida, mas semeia a morte e a violência; diz-se aberto a novas realidades e culturas, mas impõe-se), falar deste binómio e tensão que divide e dilacera o ser humano é, pois, um exercício sempre pertinente e atual, assim como o era antes, durante e depois do tempo de Agostinho e continuará a sê-lo até ao fim dos tempos.

Não deixa, portanto, de ser um desafio aprofundar este tema e seus contornos face à realidade que nos rodeia. É desafiante porque se trata de colocar Deus no centro da vida e da história do mundo, numa história marcada pelo pecado do egoísmo, do não olhar a meios para alcançar determinados fins; e no meio de toda esta história de pecado reinante, centrar o Deus misericordioso que chama continuamente a si os seus filhos, que os continua a amar e a querer que todos voltem à paz original, para a qual todos foram criados. Neste contexto, esta reflexão,

ainda que seja essencialmente acadêmica, passa a ser um exercício teórico com implicações práticas, estendendo-se ao campo da pastoral prática do zelo e cuidado pela humanidade decaída pelo pecado, apontando sempre para a esperança da redenção e salvação pelo Verbo encarnado que se doou em sacrifício derradeiro para a salvação dos que, na terra, anseiam alcançar a bem-aventurança eterna.

Abordaremos o tema proposto a partir do Livro XIV do *De civitate Dei* de Santo Agostinho. A escolha desta fonte principal tem a ver, em primeiro lugar, com a importância e luz que o pensamento agostiniano pode trazer ainda hoje à reflexão teológica; em segundo lugar, porque o próprio Agostinho (e com ele a tradição cristã latina) tem sido acusados de apadrinhar um dualismo antropológico de graves consequências para a espiritualidade cristã.

Sabemos que o livro XIV do *De Civitate Dei* constitui um momento crucial na reflexão sobre o tema de que nos ocupamos. Mesmo assim, não deixaremos, sempre que julgarmos oportuno, de considerar outras fontes agostinianas que nos ajudem a interpretar o próprio Agostinho, como é o caso das incontornáveis *Confissões*. Efetivamente, nestas o hiponense apresenta-nos as bases, com a sua própria experiência de conversão, para se perceber o contexto fundamental que o levou a desenvolver a sua teologia, principalmente para os subtemas que nos são conexos com esta questão: do pecado, da graça, do amor, da filiação divina, da bondade original de todas as coisas, da vontade, do desejo e da felicidade.

Tendo pois, como fonte principal o Livro XIV da obra agostiniana *De civitate Dei*, procuramos confrontá-la quer com outras obras e sermões do hiponense, quer com as correntes eclesio-sociológicas do seu tempo, quer com autores nossos contemporâneos que nos ajudaram a desenvolver, perceber e aprofundar as diferentes questões que integram este trabalho (ainda que nem sempre se tenha conseguido expor de forma mais completa, dada a escassez de estudos incisivos sobre este tema a partir deste autor, pelo menos em língua que dominasse e em material que estivesse à disposição).

Assim sendo, o nosso trabalho está dividido em três capítulos, que se complementam entre si. Achámos por bem começar com um primeiro capítulo orientado para a experiência de vida pré e pós-conversão do Bispo de Hipona, tendo por fonte principal as *Confissões* (obra incontornável, visto que é como que uma autobiografia espiritual), ressaltando a inquietação do seu *coração* que, antes de convertido, o leva a um desassossego espiritual permanente e que, depois de convertido, o obriga a uma busca constante de vida coerente à fé cristã. Falamos também do reconhecimento da sua fragilidade humana, da fragilidade da carne que ele vê como obstáculo permanente para o alcance de uma vida perfeita. Por fim, ainda dentro deste contexto, consideramos oportuno expor as “lutas” teológicas travadas pelo Santo de Hipona contra o estoicismo, contra as heresias maniqueias e pelagianas e contra os cisma donatista.

No segundo capítulo, depois de uma breve introdução ao contexto da obra *De civitate Dei* e das temáticas que achamos fundamentais para a exposição deste tema, abordamos a fundo o assunto da nossa dissertação: *carne e espírito*. Para isso, a linha condutora que se estabelece em todo este capítulo é: «Dois amores fizeram as duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus – a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si – a celeste». Esta é, se quisermos, a chave de leitura para todo o capítulo central deste nosso trabalho. Aqui se estabelece que, uma vez que foi criado livre, o homem tem em si o poder para escolher ou negar Deus, sofrendo as consequências (positivas ou negativas) da sua escolha. Aqui é importante salientar o papel do pecado no afastamento do homem em relação a Deus: partindo e apontando para o pecado do primeiro homem, pecado esse que contaminou toda a sua descendência, a humanidade encontra-se privada da visão beatífica enquanto peregrina sobre a terra; contudo, a vida é isso mesmo: uma peregrinação. Há, no entanto, uma meta: aqueles que perseverarem, alcançarão a verdadeira felicidade; aqueles que esmorecerem, seduzidos pela ideia de felicidade plena já aqui, na terra, esses permanecerão privados da visão beatífica e da paz do paraíso.

Por fim, no último capítulo, partindo do cristocentrismo agostiniano, procuramos apresentar a encarnação do Verbo como sinal de esperança para o homem decaído pelo pecado.

Reconhecendo-nos como peregrinos da carne com a meta definida em Deus, deixarmos-nos orientar pelo Espírito da graça que atua em nós e nos orienta para Deus é aceitarmos, em nós, o projeto divino para a humanidade (entrando num dinamismo humano de partilha fraterna e de amor total e radical a Deus sobre tudo o resto – amor esse que o leva ao amor de tudo o que foi criado por Ele). Não nos esquecendo de que vivemos no mundo e que, por isso, estamos sujeitos ao pecado, só um ato de compromisso radical para com Deus nos pode manter no amor a Deus sobre todas as coisas, ajudando a construir, já na terra, a cidade celeste, para que se viva eternamente na presença do Criador. Apesar de todo o amor que o homem possa ter a Deus, continuará a ser frágil, percebendo que a carne age segundo a orientação do espírito e o espírito sofre as consequências da sua orientação e vontade. Por isso, ainda que carne e espírito estejam em permanente tensão, fazem parte de um todo e é nessa totalidade do ser que a tensão tem de ser resolvida, ou seja, para se amar a Deus até ao desprezo de si é necessário controlar a inclinação para o pecado, para a concupiscência, para o mal, pedindo sempre a assistência da graça, pois só pela graça é que o homem consegue perseverar.

Não queremos entrar no âmago do tema sem prevenir para os indisfarçáveis limites do nosso trabalho. Em primeiro lugar, não pretendemos nem poderíamos ambicionar um estudo exaustivo e acabado do tema proposto, já que não nos seria possível abarcar toda a obra de S. Agostinho que, para além de extensa, está longe de nos facultar um pensamento sistematizado. O que aqui se apresenta é apenas um esforço de reflexão, muito fragilizado pela falta de experiência e de maior conhecimento da abrangência das temáticas expostas. Em segundo, pode acontecer que, por falta de familiaridade com a língua original da nossa fonte e alguma dificuldade de acesso a bibliografia mais especializada, a nossa abordagem peque por deficiente suporte crítico e documental.

Não obstante estas e outras limitações, não deixamos de confessar que valeu a pena este esforço de revisitar Agostinho, a fim de nele encontrar suporte e motivação para continuarmos uma reflexão sempre atual e sempre em aberto, já que a tensão entre a carne e o espírito

continuam a ser o eixo em que se desenrola todo o caminhar do *homo Viator*, na sua inquieta viagem para Deus.

Capítulo I

Uma vida inquieta

Santo Agostinho é, como sabemos, considerado o teólogo mais proeminente da Igreja latina. Ele não é, contudo, apenas um teólogo e, menos ainda, um especulativo à maneira dos mestres de escola do seu tempo. O legado teológico que nos deixou é, de facto, fruto de um itinerário constante de busca e aprofundamento, em contacto com a realidade humana, social e eclesial do seu tempo, em diálogo com a filosofia e os pensadores cristãos que o precederam e em confronto com as leituras heréticas da fé cristã.

Desde a sua juventude, Agostinho foi sobretudo um *buscador* inquieto da *beata vita* e da verdade que é caminho para ela. Cientes de que o pensamento do hiponense só se compreende plenamente tendo presente a sua experiência pessoal e eclesial, vamos, neste primeiro capítulo, recordar, ainda que em termos sucintos, essa experiência.

Para entendermos a obra e o pensamento de Agostinho, temos que conhecer a sua vida, as suas inquietações e a sua história. Assim sendo, sabemos que a sua vida foi, em grande parte, marcada pela inquietante busca da verdade e, uma vez convertido, marcada também pela defesa da verdade católica, a partir da qual se baseia todo o seu pensamento teológico e antropológico. Sabemos também que a sua obra e o seu pensamento se inserem num contexto de acesos debates motivados pelas heresias, como o maniqueísmo, o arianismo, o pelagianismo, como pelas cisões internas (caso do cisma donatista) e externas, sobretudo no contexto da queda de Roma e crise do velho Império.

Não é, todavia, nosso intuito nem julgamos necessário escrever mais uma “biografia” completa do Hiponense, já que estas abundam e serão por nós pressupostas¹. Para além das suas próprias *Confissões* e outros textos de Agostinho que remetem para o contexto e a sua vida em concreto, temos também a *Vita*, biografia redigida por Possidius, diácono de Agostinho. Da nossa parte, deixar-nos-emos guiar sobretudo pelas *Confissões*, já que elas nos ilustram de forma incomparável o percurso de Agostinho enquanto jovem inquieto e marcado pelas tensões pessoais que são as mesmas da condição humana.

Na breve síntese biográfica que a seguir expomos, destacaremos os aspetos que mais se relacionam com o tema da nossa dissertação.

1. Aurelius Augustinus: *Cor inquietum*

Nascido a 13 de novembro de 354, na pequena cidade de Tagaste, norte de África, na província Romana de Numídia², Agostinho cresceu nesta cidade onde a língua latina era predominante. Seu pai, *Patricius Aurelius*, era um pagão, voltado para o materialismo, que ocupava um lugar de destaque na administração romana daquela cidade³. Mónica, sua mãe, era uma mulher simples, iletrada, mas conhecida pela sua piedade e profunda fé cristã. Ainda que seu pai não fosse cristão (tendo-se convertido ao cristianismo apenas no fim da sua vida), não se opôs a que sua esposa ensinasse, informal e domesticamente, a doutrina cristã a seus filhos.

¹ Temos presente sobretudo J. J. O’ MEARA, *The Young Augustine*, London 1954; M. F. SCIACCA, *Sant’ Agostino*, Edizione L’Epos, Palermo, 1991; H.I. MARROU, *Saint Augustine and his influence through the ages*, Harper Brothers, New York, 1962; F. VAN DER MEER, *Augustin the Bishop. The Life and Work of a Father of the Church*, Sheed and Ward, London, 1961; André MANDOUZE, *L’aventure de Saint Augustin, L’aventure de la raison et de la grâce*, Études Augustiniennes, Paris, 1968; Peter BROWN, *La vie de saint Augustin*, Editions du Seuil, Paris, 1971; Serge LANCELOT, *Saint Augustin*, Paris 1999; R. DONI, *Agostino, l’infaticabile ricercatore della verità*, Milano 2000.

² Atual Souk Ahras, na República Democrática e Popular da Argélia.

³ «Do pai, Patrício, pouco sabemos. Possídio diz que foi curial, isto é, magistrado, e devia possuir alguma coisa, talvez uma vinha ou uma quintazita.» G. PAPINI, *Santo Agostinho*, Livraria Cruz, Braga, 1956, p. 18; Cf. John J. O’MEARA, *The young Augustine. The growth of St. Augustine’s mind up to his conversion*, Alba House, New York, 2010, pg. 28 ss.

Apesar disso, Agostinho não se entusiasma com a fé e vida cristã, mostrando muito maior interesse pelas letras, retórica e ainda os teatros e os prazeres carnavais e do mundo: «Arrebatavam-me os espetáculos teatrais, cheios de imagens das minhas misérias e de alimento próprio para o fogo das minhas paixões»⁴.

Ainda que tão diferentes um do outro, os seus pais tinham o mesmo desejo quanto à formação do filho: proporcionar-lhe a melhor preparação possível para vencer na vida. Assim, a sua formação decorreu, primeiro, em Tagaste, sua terra natal, depois em Madauros (cidade vizinha), indo posteriormente para Cartago, a grande metrópole da África Romana. Uma formação que será de pendor preponderantemente literário, retórico, e, só mais tarde, também filosófico.

É sabido que, nesse tempo, receber uma instrução completa só era possível a membros das classes economicamente mais abastadas. Sabemos também, pelas suas próprias *Confessiones*, dos esforços que seus pais tiveram de fazer para que ele pudesse receber essa instrução clássica romana⁵. Apesar destes esforços e do apoio de alguns amigos, a formação de Agostinho não foi de exceção, e pode dizer-se que não diverge muito do currículo escolar em vigor pressuposto e proposto por Quintiliano ou Cícero⁶.

Sabemos ainda que a formação completa dos jovens que para tal tinham posses, estava estruturada nestes três níveis⁷: o ensino primário, uma formação elementar onde as crianças aprendiam a ler, a escrever e a contar (a cargo de um *litterator*); o ensino médio, geralmente dos doze aos dezasseis anos, que se direccionava para o estudo da língua e poesia latina (a cargo

⁴ «Rapiebant me spectacula theatra, plena imaginibus miseriarum mearum et fomitibus ignis mei.» AGOSTINHO, *Confissões* III, 2.

⁵ «Meu pai, cidadão muito modesto de Tagaste, levado mais pela ambição que pelos seus recursos, preparava-me os meios necessários para uma viagem mais longínqua, para Cartago.» AGOSTINHO, *Confissões*, II, 3.

⁶ «Nous constatons, je le répète, que peu des choses la distinguaient de celle qu'on recevait au temps de Quintilien ou même de Cicéron». H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Éditions E. de Boccard, Paris, 1958, pp. 9-10.

⁷ Cf. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, p. 11.

de um *grammaticus*); e o ensino superior, dos dezasseis aos vinte anos, que abarcava a retórica e a filosofia (a cargo de um *rhetor*).⁸

Em Cartago, o jovem filho de Mónica viveu a sua primeira e mais séria descoberta do amor humano, envolvendo-se com uma jovem de condição inferior, da qual, por volta dos seus 19 anos de idade, teve um filho, vivendo com essa mulher durante cerca de 15 anos. Ao fruto deste amor intenso que Agostinho irá classificar também de “carnal”, foi dado o nome de *Adeodatus*, ‘dado por Deus’.

A inquietação do jovem, a rebeldia de uma mente agudíssima e racionalista, e a experiência do mal no mundo e na sua própria pessoa, levaram-no a afastar-se da fé e “autoridade” da Igreja e a buscar respostas na seita dos Maniqueus que era muito popular em África⁹. Os fatores para essa adesão são vários: os maniqueus ofereciam-lhe o que parecia ser uma explicação convincente sobre a questão do bem e do mal; prometiam a salvação e a oportunidade de uma vida moral sem que necessitasse de uma mudança do seu estilo de vida, uma vez que a salvação, assim como as suas obrigações mais rigorosas, poderiam esperar até ao seu retorno depois da morte como «Eleito»; enfatizavam a preeminência da razão sobre a autoridade (particularmente no que se refere às Escrituras); e por fim, falavam constantemente de Deus, do nome de Jesus e do Espírito Paráclito.¹⁰ Escreve o Bispo de Hipona a este respeito:

«Com efeito, eu ignorava outra realidade, cuja existência é indubitável. Era como que impelido por uma agulhada a submeter-me à opinião de insensatos impostores, quando me perguntavam a origem do mal, se Deus era ou não limitado por forma corpórea, se tinha cabelos e unhas, se se

⁸ Cf. J. OROZ RETA, *La retorica en los sermones de S. Agustín*, Madrid, 1963, p. 18.

⁹ Cf. François DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine. Les controverses de Fortunatus et Felix avec saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1970, pp. 27-38.

¹⁰ «Itaque incidi in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli et viscum confectum commixtione syllabarum nominis tui et domini Iesu Christi et paracleti consolatoris nostri spiritus sancti. Haec nomina non recedebant de ore eorum, sed tenuis sono et strepitu linguae; ceterum cor inane veri. Et dicebant, 'veritas et veritas,' et multum eam dicebant mihi, et nusquam erat in eis, sed falsa loquebantur, non de te tantum, qui vere veritas es, sed etiam de istis elementis huius mundi, creatura tua, de quibus etiam vera dicentes philosophos transgredi debui prae amore tuo, mi pater summe bone, pulchritudo pulchrorum omnium. [...] offendi illam mulierem audacem, inopem prudentiae, aenigma Salomonis, sedentem super sellam in foribus et dicentem, 'panes occultos libenter edite, et aquam dulcem furtivam bibite.' quae me seduxit, quia invenit foris habitantem in oculo carnis meae et talia ruminantem apud me qualia per illum vorassem.» AGOSTINHO, *Confissões* III, 6.

deviam reputar justos os que possuíam simultaneamente muitas mulheres, os que assassinavam homens e sacrificavam animais. Perguntava-se a minha ignorância com estas perguntas. Assim, afastava-me da verdade com a aparência de caminhar para ela, porque não sabia que o mal é apenas a privação do bem, privação cujo último termo é o nada. Como podia eu conhecê-lo, se os meus olhos só atingiam o corpo e meu espírito não via mais do que fantasmas?»¹¹

O jovem de Tagaste continua, pois, demasiado preso a uma visão materialista da vida. Terminados os seus estudos, regressou a Tagaste já como professor de retórica, cargo que viria a ocupar em Cartago, mas, desapontado com a experiência, é entusiasmado por amigos maniqueus influentes a mudar-se para Roma e, pouco depois, para Milão, capital do império. É aí, em Milão, que Agostinho consegue garantir uma carreira bastante promissora, vindo a ser orador público da cidade imperial de Milão.

Em Milão, Agostinho vai, porém, encontrar muito mais que uma oportunidade para evoluir na sua carreira: encontra, em primeiro lugar, o bispo Ambrósio. Agostinho depressa começou a admirar o bispo de Milão, mas havia uma coisa que estava longe de invejar e desejar nos pastor milanês, a sua castidade:

«Eu ainda não gemia por Vós, ao rezar, para que me acudísseis, mas o meu espírito estava inclinado a procurar-vos e inquieto por discutir. Ao ver o próprio Ambrósio honrado com tantos poderes, tinha-o na conta de homem feliz, segundo o mundo. Só me parecia dura a sua vida de celibato. Não aprendera a julgar, nem experimentara ainda a esperança que o animava nas lutas travadas contra as tentações do seu alto cargo. Não tinha eu experiência da consolação nas adversidades e do paladar íntimo do coração com que ele saborosamente ruminava o pão dos vossos gozos. Por seu turno, também ele não conhecia as minhas agitações nem a cova onde eu perigava cair, pois não lhe podia perguntar, como desejava, o que queria.»¹²

¹¹ «Nesciebam enim aliud vere quod est, et quasi acutule movebar ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaererent unde malum, et utrum forma corporea deus finiretur et haberet capillos et ungues, et utrum iusti existimandi essent qui haberent uxores multas simul et occiderent homines et sacrificarent de animalibus. Quibus rerum ignarus perturbabar, et recedens a veritate ire in eam mihi videbar, quia non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est. (quod unde viderem, cuius videre usque ad corpus erat oculis, et animo usque ad phantasma?)» AGOSTINHO, *Confissões* III, 7.

¹² «Nec iam ingemescebam orando ut subvenires mihi, sed ad quaerendum intentus et ad disserendum inquietus erat animus meus, ipsumque Ambrosium felicem quendam hominem secundum saeculum opinabar, quem sic tantae potestates honorarent; caelibatus tantum eius mihi laboriosus videbatur. quid autem ille spei gereret, et adversus ipsius excellentiae temptamenta quid luctaminis haberet quidve solaminis in adversis, et occultum os eius, quod erat in corde eius, quam sapida gaudia de pane tuo ruminaret, nec conicere noveram nec expertus eram,

O contacto com Ambrósio, *providenciado* por Deus, acontece, por um lado, pela insistência da mãe e, por outro, pela sua curiosidade em conhecer um homem cuja fama era grande pela sua vasta cultura e bela eloquência. No fundo, queria atestar, em primeira instância, e apreciar, sobretudo, a sua arte da palavra (retórica); só depois, ou na sequência disso, é que descobriu a sua exegese espiritual, o que fez com que Agostinho se reencontrasse com a Escritura, liberto já da exegese literal que tinha aprendido do maniqueísmo¹³, esses homens que Agostinho acusa de “extremamente carnaís, e palradores”.¹⁴

É também com Ambrósio que Agostinho se encontra com o platonismo, através do “ciclo platónico” de Milão¹⁵, liderado por S. Ambrósio. Diz Agostinho sobre o encontro de Ambrósio, em Milão:

«Chegado a Milão, fui visitar o bispo Ambrósio, conhecido pelas suas qualidades em toda a terra e vosso piedoso servidor, cuja eloquência zelosamente servia ao vosso povo [...]. Vós me leváveis a Ambrósio, sem eu o saber, para ser por ele conscientemente levado a Vós. Este homem de Deus recebeu-me paternalmente e apreciou a minha vinda bastante episcopalmente. Comecei a amá-lo, ao princípio não como mestre da Verdade – pois jamais esperava encontra-la na vossa Igreja – mas como um homem benigno para mim. Ardorosamente o ouvia quando pregava ao povo, não com o espírito que convinha, mas como que a sondar a sua eloquência para ver se correspondia à fama ou se realmente se exagerava ou diminuía a sua reputação oratória¹⁶. Estava suspenso das suas palavras, extasiado, porém indiferente e até mofando do que ele dizia. Deleitava-me com a suavidade do discurso, bem mais erudito do que o de Fausto, porém, menos humorístico e sedutor na apresentação. Pelo que se refere ao assunto, não se podem comparar, pois um vagabundeava pelos enganos dos maniqueus e o outro ensinava com a máxima segurança a salvação.¹⁷ [...] Não

nec ille sciebat aestus meos nec foveam periculi mei. non enim quaerere ab eo poteram quod volebam, sicut volebam, secludentibus me ab eius» AGOSTINHO, *Confissões* VI, 3.

¹³ Cf. Ludwig HERTLING, *Historia de la Iglesia*, Editorial Herder, Barcelona, 1972, pp. 109-110.

¹⁴ Cf. AGOSTINHO, *Confissões* III, 6.

¹⁵ Cf. James J. O'DONNELL, *Augustine's Confessions: Comentary on Books 1-7*, Vol. II, Oxford University Press, 1992, p. 416ss.

¹⁶ Agostinho ouviu discursos profundamente platónicos proferidos por Santo Ambrósio. Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, V, 13-14.

¹⁷ «Et veni Mediolanium ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui et laetitiam olei et sobriam vini ebrietatem populo tuo. ad eum autem ducebar abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer. suscepit me paterne ille homo dei et peregrinationem meam satis episcopaliter dilexit. et eum amare coepi, primo quidem non tamquam doctorem veri, quod in ecclesia tua prorsus desperabam, sed tamquam hominem benignum in me. et studiose audiebam

me esforçava por aprender o que o Bispo dizia, mas só reparava no modo como ele falava. Este gosto frívolo da eloquência permanecera em mim, perdidas já todas as esperanças de que se patenteasse ao homem o caminho para Vós. Contudo, junto com as palavras que me deleitavam, iam-se também infiltrando no meu espírito os ensinamentos que desprezava.¹⁸»

O homem que idolatrava a palavra e cultivara a demagogia durante anos, começa agora a descobrir que a palavra não é tudo. Sem conteúdo o discurso é vestimenta de vaidade; sem verdade a palavra é engano. A crise vai-se aprofundando à medida que toma consciência que se tornara também ele num “mercador de palavras”¹⁹.

Assim, a crise religiosa que habitava o interior de Agostinho só se “resolveria” em Itália, sob a influência de Ambrósio. Por fim, partindo do novo contato com as Sagradas Escrituras, Agostinho converte-se à verdade de Deus. Estando ele desanimado com a sua incapacidade de clarificar a confusão que se fazia sentir no seu coração, naquele “tolle lege”²⁰ que o leva à leitura de uma passagem da Carta de S. Paulo aos Romanos²¹, ele vê toda essa confusão dissipada²²: em breve, Agostinho sente a certeza de que Jesus Cristo é o único caminho para a verdade e para a salvação.²³

O encontro com Simpliciano²⁴, o qual viria a suceder a Santo Ambrósio na cátedra episcopal, tem uma grande importância para aquele momento de mudança de mentalidade e de

disputantem in populo, non intentione qua debui, sed quasi explorans eius facundiam, utrum conveniret famae suae an maior minorve proflueret quam praedicabatur, et verbis eius suspendebat intentus, rerum autem incuriosus et contemptor adstabam. et delectabar suavitate sermonis, quamquam eruditioris, minus tamen hilarescentis atque mulcentis quam Fausti erat, quod attinet ad dicendi modum. ceterum rerum ipsarum nulla comparatio: nam ille per manichaeas fallacias aberrabat, ille autem saluberrime docebat salutem.» AGOSTINHO, *Confissões* V, 13.

¹⁸ «Cum enim non satagerem discere quae dicebat, sed tantum quemadmodum dicebat audire (ea mihi quippe iam desperanti ad te viam patere homini inanis cura remanserat), veniebant in animum meum simul cum verbis quae diligebam res etiam quas neglegebam, neque enim ea dirimere poteram.» AGOSTINHO, *Confissões* V, 14.

¹⁹ Cf. *Confissões*, IX, 5.

²⁰ «Dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei. et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis, quasi pueri an puellae, nescio: 'tolle lege, tolle lege'.» AGOSTINHO, *Confissões* VIII, 12.

²¹ «Não caminheis em glotonarias e embriaguez, nem em desonestidades e dissoluções, nem em contendas e rixas; mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis a satisfação da carne com seus apetites.» *Rm* 13, 13.

²² «Nec ultra volui legere nec opus erat. statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.» AGOSTINHO, *Confissões* VIII, 12.

²³ Cf. Carlos Henrique do Carmo SILVA, *Solidão ou comunhão de ser – do neoplatonismo de Agostinho d Hipona*, in *Santo Agostinho: o Homem, Deus e a Cidade*, Actas do Congresso – 11 a 13 de Novembro de 2004, pp. 239-243.

²⁴ Cf. AGOSTINHO, *Confissões* VIII, 1 e VIII, 2.

vida: ao contar-lhe a história da conversão de Vitorino, um célebre retor neoplatónico, essa história preparou o caminho para o toque da graça que, aos seus 33 anos de idade, o arrebatou naquele jardim de Milão²⁵.

Alguns dias depois do episódio do jardim, estando Agostinho adoentado, aproveitando o tempo de férias da lecionação²⁶, renunciou ao seu cargo de professor de retórica em Milão²⁷, indo com a sua mãe, Mónica, com Adeodatus, seu filho, e com alguns outros amigos para a quinta de Cassisiaco, onde se devotaria à procura da verdadeira filosofia, a qual, para ele, era agora inseparável da fé cristã.²⁸

Depois de um curto intervalo de tempo, regressando a Milão, foi batizado por Ambrósio na Vigília Pascal de 387²⁹. No outono desse mesmo ano, é em Óstia, «na foz do Tibre, onde, apartados da multidão, após o cansaço duma longa viagem, retemperávamos as forças para embarcarmos»³⁰, que Mónica, sua mãe, morre. Antes da sua morte disse-lhe ela:

«‘Meu Filho, quanto a mim, já nenhuma coisa me dá gosto, nesta vida. Não sei o que faça ainda aqui, nem porque cá esteja, esvanecidas já as esperanças deste mundo. Por um só motivo desejava prolongar um pouco mais a vida: para ver-te católico antes de morrer. Deus concedeu-me esta graça superabundantemente, pois vejo que já desprezas a felicidade terrena para servires ao Senhor. Que faço eu, pois, aqui?’»³¹

²⁵ Em setembro de 386.

²⁶ Eram as férias das vindimas, que começavam a 22 de agosto e terminavam a 15 de outubro, prolongando-se pelo mesmo tempo que as dos tribunais e demais repartições do governo da região.

²⁷ «Et opportune iam paucissimi dies supererant ad vindemiales ferias, et statui tolerare illos, ut sollemniter abscederem et redemptus a te iam non redirem venalis. [...] Verum tamen quia propter nomen tuum, quod sanctificasti per terras, etiam laudatores utique haberet votum et propositum nostrum, iactantiae simile videbatur non operiri tam proximum feriarum tempus, sed de publica professione atque ante oculos omnium sita ante discedere, ut conversa in factum meum ora cunctorum, intuentium quam vicinum vindemialium diem praevenire voluerim, multa dicerent, quod quasi appetissem magnus videri. et quo mihi erat istuc, ut putaretur et disputaretur de animo meo et blasphemaretur bonum nostrum?» AGOSTINHO, *Confissões* IX, 2.

²⁸ Cf. AGOSTINHO, *Confissões* IX, 3 e IX, 4; Goulven MADEC, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Desclée, Paris, 1989, pp. 52-55.

²⁹ Em março de 387.

³⁰ AGOSTINHO, *Confissões* IX, 10.

³¹ «‘Fili, quantum ad me attinet, nulla re iam delector in hac vita. quid hic faciam adhuc et cur hic sim, nescio, iam consumpta spe huius saeculi. unum erat propter quod in hac vita aliquantum immorari cupiebam, ut te christianum catholicum viderem priusquam morerer. cumulatius hoc mihi deus meus praestitit, ut te etiam contempta felicitate terrena servum eius videam. quid hic facio?’» AGOSTINHO, *Confissões* IX, 10

Depois disto, Agostinho ainda permaneceu em Roma durante alguns meses, embarcando para África depois da morte do imperador Maximus³². Após uma breve passagem por Cartago, regressa a Tagaste. Logo que chegou à sua terra natal, movido pelo desejo de viver o ideal da vida perfeita, vendeu todos os seus bens, partilhando com os pobres os rendimentos dessa venda. Assim, ele e os seus amigos, começaram a viver comunitariamente uma vida de pobreza, de oração e de estudo das Escrituras.³³

Agostinho não desejava ser presbítero, evitando até todos os lugares onde seria necessário eleger alguém para o ministério. Contudo, tendo sido chamado a Hipona por um amigo, cuja salvação da alma estaria em risco, estando ele em oração na Igreja, os fiéis acercaram-se dele e, pedindo insistentemente a Valério, Bispo, que o elevasse a presbítero, Agostinho foi como que “obrigado” a ceder àquelas súplicas do povo, sendo ordenado sacerdote em 391 para a Igreja de Hipona, da qual se tornaria Bispo em 395.

As suas grandes qualidades de escritor e de comunicador/orador eram muito conhecidas, deixando-nos um legado de inestimável valor teológico e de luta pela preservação da sã doutrina cristã.³⁴

Após estes traços gerais da vida de Agostinho, sem aprofundar muito as diferentes etapas da sua vida, que são de indubitável valor para o enquadramento do nosso assunto, quero apenas apontar para o tema central deste subcapítulo: uma vida inquieta marcada, por um lado, pela sua condição de pecador (condição que ele não se cansa de frisar) e, por outro, pela busca constante da verdade.

³² Em Agosto de 388.

³³ Cf. Luís BERTRAND, *Santo Agostinho*, Livraria Apostolado da Imprensa, Porto, 1952, pp. 186-195.

³⁴ Cf. Gabriel PETERS, *Lire les Pères de l'Eglise: cours de patrologie*, Desclée de Brower, 1981, pp. 732-733.

2. O despertar da carne mortal

Nas suas *Confissões*, que como sabemos não pretendem ser uma narrativa detalhada e completa da vida do autor, Agostinho demora-se nalguns detalhes da sua infância e adolescência, os quais interessam particularmente ao nosso tema.

Muitas das memórias da sua infância foram-lhe, como o próprio reconhece, comunicadas “pelos pais da minha carne” (*Confissões* I, 6). Destas, Agostinho pouco sabe dizer. Mas já se lembra melhor dos desmandos “carnais” da sua adolescência:

«Quero recordar as minhas deformidades passadas e as imundícies carnavais da minha alma, não porque as ame, mas para que te ame, meu Deus... Outrora desejei ardentemente saciar-me de baixezas durante a minha adolescência e ousei embrenhar-me em variados e sombrios amores, e definhou a minha aparência e apodreci aos teus olhos, agradando-me a mim e desejando agradar aos olhos dos homens».³⁵

Agostinho lastima sobretudo o facto de o seu “desejo” ser comandado pelos falsos amores e desejos de “agradar aos olhos dos homens”. A vaidade da carne levam-no a viver uma “aparência” de vida, longe de si e de Deus:

«Faço-o por amor do teu amor, rememorando os meus péssimos caminhos, na amargura da minha reflexão, para que te tornes doce para mim, doçura não falaciosa, doçura feliz e segura, e que me congrega da dispersão em que estou retalhado em pedaços, desvanecendo-me na multiplicidade por me afastar de ti, que és a unidade».³⁶

³⁵ «Recordari volo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, deus meus. Exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia, et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus, et contabuit species mea, et computrui coram oculis tuis placens mihi et placere cupiens oculis hominum.» AGOSTINHO, *Confissões* II,1.

³⁶ «Amore amoris tui facio istuc, recolens vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et secura, et conligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum dum ab uno te aversus in multa evanui.» *Ibidem*.

Mais adiante, pergunta-se: «Onde estava eu e quão longe vivia exilado das delícias da tua morada naquele décimo sexto ano de idade da minha vida carnal» (*Confissões* II, 2).

O jovem filho de Mónica arde em desejo de amor. Mas continua disperso em “amores” enganosos. Mas a culpa não está no amor:

Escreve ele:

«Quantas vezes, na adolescência, ardi em desejos de me satisfazer em prazeres infernais, ousando até entregar-me a vários e tenebrosos amores!³⁷ [...] Que coisa me deleitava senão amar e ser amado? Mas, nas relações de alma para alma, não me continha a moderação, conforme o limite luminoso da amizade, visto que, da lodosa concupiscência da minha carne e do borbulhar da juventude, exalavam-se vapores que me enevoavam e ofuscavam o coração, a ponto de não se distinguir o amor sereno do prazer tenebroso. Um e outro ardiam confusamente em mim. Arrebatavam a minha débil idade despenhadeiros de paixões e submergiam-me num abismo de vícios.³⁸»

Ainda que a descrição que Agostinho nos oferece vá muito para lá da narrativa autobiográfica (visto estarmos perante uma interpretação teológica da sua vida), a verdade é que esse retrato é apresentado em primeira pessoa; por isso, é incontestavelmente o mais próximo da realidade. Decerto, o que foi exposto não contempla tudo o que foi a sua vida, mas dá para ter uma ideia satisfatória do seu percurso entre a procura dos prazeres até à sua ascense “plena”, tendo de passar pela docilização gradual das suas necessidades físicas e do como foi difícil dominar os desejos.

Como já referimos, Agostinho cresceu no seio de um lar que, embora não fugisse aos parâmetros comuns da *domus* antiga, estava longe de ser um berço de harmonia. O contraste temperamental entre o pai e a mãe são indisfarçáveis nas memórias do filho Agostinho: Patrício,

³⁷ «Exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia, et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus» AGOSTINHO, *Confissões*, II, 1.

³⁸ «Et quid erat, quod me delectabat, nisi amare et amari? Sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum, quatenus est luminosus limes amicitiae, sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis, et obnubilabant atque obfuscabant cor meum, ut non discernetur serenitas dilectionis a caligine libidinis. Utrumque in confuso aestuabat et rapiebat inbecillam aetatem per abrupta cupiditatum atque mersabat gurgite flagitiorum.» AGOSTINHO, *Confissões*, II, 2.

que se manteve pagão, era um temperamento muito forte, seduzido também ele pelas ambições do mundo; por outro, sua mãe, Mónica, que era uma cristã dedicada e fiel cumpridora das suas obrigações. Assim, se por um lado Mónica procurava transmitir os valores cristãos a seu filho, já seu pai, por outro, só queria fazer do filho um “homem”. Diz Giovanni Papini sobre a relação entre pai e filho:

«Agostinho não o amou, nem podia, com a alma que lhe conhecemos, amá-lo. Sentia que lhe vinham do pai precisamente aquelas paixões que depois teve, com tremendos esforços, de extirpar: a sensualidade, a ambição, a sede da ganância. Agostinho tornou-se o que é e será eternamente, isto é, um santo, mas com a condição de negar, em si, o pai. Ele é filho de Mónica e da Graça: Patrício não passou do instrumento necessário para lhe revestir de carne a alma.»³⁹

O jovem Agostinho apresenta-se como vivaço, natureza emotiva, de uma sensibilidade excessiva, ainda que deixado levar por ambientes dissolutos; apresenta-se também como estudante indisciplinado, mas muito seguro das suas capacidades.⁴⁰ É precisamente a partir da sua “dissolvência” em ambientes propícios a alimentar as paixões que eu gostaria de colocar Agostinho para falar sobre este tema.

Quer em Madauros quer em Cartago, ele está rodeado por pagãos e pela cultura pagã, presente na instrução escolar que recebia e no contexto social em que se inseria. Era difícil deixar de ser influenciado/seduzido por este paganismo letrado que constantemente encontrava no decurso dos seus estudos.⁴¹ Torna-se evidente que ele não ficaria alheio ao meio que o rodeava: os seus estudos, o seu gosto pelo teatro, as paixões descontroladas, a vontade de fazer o mal, só pelo mal, e porque os seus companheiros assim insistem são algumas das questões que vão marcando este despertar de uma fase de vida que encerra a novidade da transformação física de si e o afincar de uma escolha de posição e de opinião quanto à realidade envolvente.

³⁹ G. PAPINI, *Santo Agostinho*, pp. 19-20.

⁴⁰ Cf. Adalbert HAMMAN, *Guide pratique des pères de l'église*, Desclée De Brouwer, Paris, 1967, p.263; Ramon Trevijano ETCHEVERRIA, *Patrologia*, BAC, Madrid, 1994, pp. 249.

⁴¹ G. Peters escreve : «Il rencontre des Manichéens et il est séduit par leur gnose, il refuse une foi qui lui semble démission de l'esprit et il devient membre auditeur de cette secte étrange où on lui promet de ne pas faire appel à sa croyance, mais à sa raison.» *Lire les Pères de l'Eglise: cours de patrologie*, p. 690.

«Ó amizade tão inimiga, ó sedução impenetrável da mente, aidez de perpetrar o mal por brincadeira ou gracejo, ó apetite do dano alheio, sem lucro nenhum, sem paixão de vingança, mas só porque sentimos vergonha de não ser desavergonhados, quando nos dizem: “Vamos, façamos”»⁴².

Rendido aos deleites da sensualidade e dos prazeres que daí despoletavam, o jovem filho de Mónica vive preso a essas paixões; contudo, segundo dá a entender, a sua ambição ajudou a que esses prazeres não interferissem de tal modo que viessem a prejudicar os seus estudos.

3. A fragilidade da carne

Partindo da exposição dos escritos paulinos, o hiponense é cuidadoso ao ponto de dizer que a carne não é simplesmente o corpo, mas tudo aquilo que leva mais ao amor de si do que ao amor de Deus, tendo por base o mal da concupiscência enraizado na carne humana.⁴³

De facto, o tema *concupiscentia* acompanhará a experiência e reflexão de Agostinho ao longo da sua vida. A concupiscência no homem é o resultado de uma vontade perversa que contraria a ordem natural da criação, vontade essa que é fruto do desejo da autonomia na sua própria divinização, descentrando Aquele que, no fundo, é o único com o poder de deificar o homem.⁴⁴

⁴² «O nimis inimica amicitia, seductio mentis investigabilis, ex ludo et ioco nocendi aviditas et alieni damni appetitus nulla lucri mei, nulla ulciscendi libidine! sed cum dicitur, 'eamus, faciamus,' et pudet non esse impudentem.» AGOSTINHO, *Confissões* II, 9.

⁴³ Cf. AGOSTINHO, *De civitate Dei* XIV, 3.

⁴⁴ Escreve P. Schoonenberg: «o ensino da Igreja e a teologia consideram a concupiscência, quase exclusivamente como uma consequência do pecado original; mas segundo a Escritura ela pode referir-se também aos pecados pessoais. Neste caso ela consiste na atitude pecaminosa e também na incapacidade de integrar as nossas aspirações no amor. Insistimos que aqui são designadas todas as tendências da nossa natureza humana, composta de corpo e espírito». «O homem no pecado», in *Mysterium Salutis* II/3, p. 298.

Como condição “genética da alma”, fruto do pecado dos primeiros pais, esta vontade perversa permanece na raiz da miséria inevitável que aflige todo o gênero humano.⁴⁵ Clarificando, o desejo sexual era tão contaminado pela concupiscência como qualquer outro ato humano. Porém, as muitas desregularidades dos sentidos sexuais faziam do corpo humano como que um espelho, no qual os homens poderiam ter um breve clarão daquilo que eram, ou seja, na manifestação física desses desregramentos no corpo, o homem via refletido aquilo que era no seu íntimo.⁴⁶

Toda esta questão sobre o *corpo* surge de um princípio muito objetivo: da importância e da dificuldade para se conseguir alcançar uma “descrição metafísica cristã” consciente, assim como para se ter uma atitude prática em relação ao corpo.⁴⁷ E esta questão não é, de todo, refletida fora do contexto da sua própria experiência.

Ao “confessar” aquilo que fez com que se afastasse de Deus na sua vida passada, é recorrente ver o Bispo de Hipona falar das tentações que o fizeram ceder aos desejos da carne. Quando em conversa com Alípio sobre o casamento e a possibilidade de o procurar viver castamente, Agostinho evidencia o grande ardor com que se entregava aos seus apetites⁴⁸ e diz:

«Só superficialmente nos interessava, tanto a ele como a mim, a beleza conjugal que há nos deveres do matrimônio e na educação dos filhos. O que em grande parte e com violência me prendia e torturava era o hábito de saciar a insaciável concupiscência.»⁴⁹

Não deixa de ser interessante que, ainda que defenda a beleza e a castidade que deve reger a união conjugal, ele reconheça que o fator que o levou a manter a união com a mãe do seu filho foi a necessidade de dar resposta aos desejos sexuais, e não pela grandeza da procriação (a qual

⁴⁵ Os elementos desregrados do desejo sexual revelam a presença da *concupiscentia carnis* na pessoa humana, como que se se tratasse de uma imperfeição da alma que se dirige contra a carne.

⁴⁶ Cf. Peter BROWN, *The body and society. Men, women, and sexual renunciation in early Christianity*, Columbia University Press, New York, 1988, pp. 418-419.

⁴⁷ Cf. Margaret R. MILES, «Corpus», in *Augustinus-Lexicon* II, pp. 6-7.

⁴⁸ Cf. AGOSTINHO, *Confissões* VI, 12.

⁴⁹ «Neutrum enim nostrum, si quod est coniugale decus in officio regendi matrimonii et suscipiendorum liberorum, ducebat nisi tenuiter. magna autem ex parte atque vehementer consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae me captum excruciat.» AGOSTINHO, *Confissões* VI, 12.

foi consumada com a geração de seu filho Adeodato). Aliás, segundo escreveu nas *Confissões*, logo após a sua separação, causada pela impossibilidade de se casarem, levado pelo vazio causado pela ausência da mulher e porque “não era amante do matrimônio, mas escravo do prazer”⁵⁰, ele procura outras mulheres para “alimentar” os vícios, desejos e apetites da carne.⁵¹

É sabido que o desejo de abandonar uma vida errante não é suficiente para que haja, de facto, uma mudança de vida. Agostinho mostra-se consciente disso e sabe e confia que a força para vencer as tentações da concupiscência da carne e da ambição do mundo são dom e graça de Deus.⁵² Porém, apesar da certeza de que a graça divina protege das tentações da carne, é preciso estar-se atento a situações que desencadeiam os sentidos para ceder às tentações porque, sendo os sentidos bons por serem criação de Deus, o seu uso descuidado pode deixar o homem numa “zona de perigo” e nela permanecer.

Logo após *confessar* um episódio da sua mocidade em que roubara, com amigos, uma árvore de fruto de um vizinho seu⁵³, o hiponense descreve a causa ordinária do pecado da seguinte forma:

«O oiro, a prata, os corpos belos, todas as coisas são dotadas de um certo atrativo. O prazer de conveniência que se sente no contacto da carne influi vivamente. Cada um dos outros sentidos encontra nos corpos uma modalidade que lhe corresponde. Do mesmo modo, a honra temporal e o poder de mandar e dominar encerram também um brilho, donde igualmente nasce a avidez de vingança. Todavia, para a aquisição de todos esses bens, o homem não Vos deve abandonar nem afastar-se da vossa lei, ó Senhor. A vida neste mundo seduz por causa duma certa medida de beleza que lhe é própria e da harmonia que tem com todas as formaturas terrenas. A amizade dos homens torna-se doce por unificar, com um laço querido, muitas almas. Por todos estes motivos e outros semelhantes, comete-se o pecado, porque pela propensão imoderada para os bens inferiores, embora sejam bons, se abandonam outros melhores e mais elevados, ou seja, a Vós, meu Deus, a vossa verdade e a vossa lei. De facto, as coisas ínfimas também deleitam...»⁵⁴

⁵⁰ AGOSTINHO, *Confissões* VI, 15.

⁵¹ Cf. AGOSTINHO, *Confissões* VI, 15.

⁵² Cf. Timo NISULA, *Augustine and the functions of concupiscence*, E. J. Brill, Leiden, 2012, p. 281.

⁵³ Cf. AGOSTINHO, *Confissões* II, 4.

⁵⁴ «Etenim species est pulchris corporibus et auro et argento et omnibus, et in contactu carnis congruentia valet plurimum, ceterisque sensibus est sua cuique adcommodata modificatio corporum. habet etiam honor temporalis et imperitandi atque superandi potentia suum decus, unde etiam vindictae aviditas oritur, et tamen in cuncta haec

Partindo deste texto, podemos então colocar-nos a seguinte questão: por que razão é o homem arrastado ao mal? A resposta é evidente: porque no mal há uma aparência de bem, algo que atrai e desperta no ser para as forças instintivas psicológicas. Isto, por ser comum à realidade ordinária dos seres criados, tem um grande impacto a longo prazo, ou seja, porque sempre face a esta aparência de bem, o homem vai vivendo num plano ilusório de realidade, avaliando a sua ação como correta e “saudável”. Assim, o homem é seduzido pela máscara de bem daquilo que, por essência, não é bem e, porque orientado para “as coisas inferiores”, afasta do verdadeiro e sumo Bem.

Portanto, com o objetivo de providenciar uma solução de superação de pequenas imperfeições humanas que afastam de Deus, o hiponense apresenta alguns cuidados que devem ser tomados com os sentidos, procurando evitar situações de queda no pecado. Eis os cuidados a ter: ter cuidado com o olfato – “sedução do perfume”⁵⁵; cuidado com a audição – “o prazer do ouvido”⁵⁶ (há melodias que podem interferir com o pensamento e com os desejos); e por fim, cuidado com a visão – “a sedução dos olhos”⁵⁷.

«Concluiremos, assim, as tentações da concupiscência que ainda me perseguem, fazendo-me gemer e desejar ser revestido pelo vosso tabernáculo, que é o céu. Os olhos amam a beleza e a variedade das formas, o brilho e a amenidade das cores. Oxalá que tais atrativos não me acorrentassem a alma!»⁵⁸

adipiscenda non est egrediendum abs te, domine, neque devianum a lege tua. et vita quam hic vivimus habet inlecebram suam propter quendam modum decoris sui et convenientiam cum his omnibus infimis pulchris. amicitia quoque hominum caro nodo dulcis est propter unitatem de multis animis. propter universa haec atque huius modi peccatum admittitur, dum immoderata in ista inclinatione, cum extrema bona sint, meliora et summa deseruntur, tu, domine deus noster, et veritas tua, et lex tua. habent enim et haec ima delectationes, sed non sicut deus meus, qui fecit omnia, quia in ipso delectatur iustus, et ipse est deliciae rectorum corde.» AGOSTINHO, *Confissões* II, 5.

⁵⁵ Cf. AGOSTINHO, *Confissões* X, 32.

⁵⁶ Cf. AGOSTINHO, *Confissões* X, 33.

⁵⁷ Cf. AGOSTINHO, *Confissões* X, 34.

⁵⁸ «Ut concludamus temptationes concupiscentiae carnis quae me adhuc pulsan, ingemescentem et habitaculum meum, quod de caelo est, superindui cupientem. pulchras formas et varias, nitidos et amoenos colores amant oculi. non teneant haec animam meam.» AGOSTINHO, *Confissões* X, 34.

Mas, como alerta para a vida prática, diz-nos ainda: «Ninguém se deve ter por seguro nesta vida que toda ela se chama tentação. Quem é que, sendo pior, não se pode tornar melhor, e de melhor descer a pior?»⁵⁹

Por outro lado, igualmente importante para o tema da fragilidade da carne, indagando sobre a origem dos desejos constantes que o atormentam a todo o instante (ainda que certo de ser fortalecido pela graça divina), Agostinho chega a um dos pontos que mais sobressai da sua teologia: a tese do pecado original⁶⁰. Diz-nos Agostinho no livro sétimo das *Confissões*: «Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema – de Vós, ó Deus – e tendendo para as coisas baixas.»⁶¹

Com isto, quer dizer que o pecado é o carimbo impresso do mal na alma humana pela tal “perversão da vontade” efetuada por Adão. Diz E. Gilson sobre o pecado original em Agostinho:

«As duas consequências do erro original, ao qual Santo Agostinho sempre associa ao mencioná-las, são a concupiscência e a ignorância. Dado que esses dois vícios tinham sido excluídos por Deus na natureza humana tal como ele a havia concebido⁶², pode dizer-se sem exagero que, pela má vontade do primeiro homem, a natureza humana se encontra mudada. No lugar da ciência de que Adão desfrutava sem ter que a adquirir, a ignorância presente da qual tentamos penosamente sair; no lugar da maestria exercida pela alma sobre a carne, a revolta do corpo contra o espírito.

⁵⁹ «Et nemo securus esse debet in ista vita, quae tota temptatio nominatur, utrum qui fieri potuit ex deteriore melior non fiat etiam ex meliore deterior.» AGOSTINHO, *Confissões* X, 32.

⁶⁰ “Pecado original” é o nome teológico para estruturação e envolvimento do pecado, como expressão da divisão interior do homem, da falsidade das suas relações, da sua afirmação egocêntrica e anti-fraterna, pecado esse que foi originado pelo pecado de Adão, a partir do qual todos estamos inclinados/tendemos para o Mal. A doutrina do pecado original só aparece “ao de leve” na Escritura, sobretudo no Novo Testamento, não adquirindo grande desenvolvimento até Santo Agostinho.

⁶¹ «Et quæsiui quid esset iniquitas et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te deo, detortae in infima voluntatis perversitatem» AGOSTINHO, *Confissões* VII, 16.

⁶² Sobre isto, diz ainda Agostinho: «Vi claramente que todas as coisas que se corrompem são boas: não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas. Com efeito, se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis, e se não tivessem nenhum bem, nada haveria nelas que se corrompesse. De facto, a corrupção é nociva, [...] portanto [...] todas as coisas que se corrompem são privadas de algum bem. [...] Vi, pois, e pareceu-me evidente que criastes boas todas as coisas e que certissimamente não existe nenhuma substancia que Vós não criásseis. E porque as não criastes todas iguais, por esta razão todas elas, ainda que boas em particular, tomadas conjuntamente são muito boas.» (*Confissões* VII, 12) «[...] Em absoluto, o mal não existe, nem para Vós, nem para as vossas criaturas, pois nenhuma coisa há fora de Vós que se revolte ou que desmanche a ordem que lhe estabelecesteis. Mas porque, em algumas das suas partes, certos elementos não se harmonizam com outros, são considerados maus.» AGOSTINHO, *Confissões* VII, 13.

[...] O que sobra da natureza instituída por Deus de uma tal desordem? O mal que tinha sido em Adão apenas um erro, propagando-se até nós, tornou-se o mal de uma natureza. Uma natureza viciada e viciosa a partir de então substituiu uma natureza boa.»⁶³

Ao fazer o “exame de consciência” da sua vida passada, Agostinho fala da sua puberdade nestes termos:

«Ora, nesta idade dos dezasseis anos, sucedendo-se um intermédio de ociosidade por me ver livre de todas as aulas, devido a dificuldades domésticas, comecei a viver com meus pais. Foi então que os espinhos das paixões me sobrepujaram a cabeça, sem haver mão que os arrancasse. Bem pelo contrário: meu pai, durante o banho, vendo-me entrar já na puberdade e revestido da adolescência inquieta, contou-o, todo alegre, a minha mãe, como se tal verificação o fizesse saltar de prazer com a ideia de ter netos. Era uma alegria, aliás, proveniente da embriaguez produzida pelo vinho invisível da sua vontade perversa e inclinada às coisas baixas. [...] Que haverá mais digno de vitupério do que o vício? E eu, para não ser vituperado, fazia-me cada vez mais vicioso! Se não cometesse pecado com que igualasse os mais corrompidos, fingia ter cometido o que não praticara, para que não parecesse mais abjecto quanto mais inocente e mais vil quanto mais casto.»⁶⁴

Partindo deste testemunho, podemos ver o quão difícil seria para Agostinho a tentativa de viver castamente, afastado das tentações e livre da concupiscência. Dá a entender até que há um vício tão arraigado na sua carne que se sentiria perdido se não satisfizesse os desejos carnaais.

Assim sendo, faltava-lhe ainda clarificar o meio pelo qual poderia contrapor e, de certa forma, repelir os desejos da carne. Há uma fase da sua vida (possivelmente entre a passagem da adolescência para a juventude) em que ele pede a Deus a castidade e a continência, mas que Deus lha não dê de imediato, visto ele temer ver-se livre “tão rápido” da sua concupiscência, a

⁶³ E. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1943, pp. 196-197.

⁶⁴ «Sed ubi sexto illo et decimo anno, interposito otio ex necessitate domestica, feriatu ab omni schola cum parentibus esse coepi, excesserunt caput meum vepres libidinum, et nulla erat eradicans manus. Quin immo ubi me ille pater in balneis vidit pubescentem et inquieta indutum adulescentia, quasi iam ex hoc in nepotes gestiret, gaudens matri indicavit, gaudens vinulenta in qua te iste mundus oblitus est creatorem suum et creaturam tuam pro te amavit, de vino invisibili perversae atque inclinatae in ima voluntatis suae. [...] quid dignum est vituperatione nisi vitium? ego, ne vituperarer, vitiosior fiebam, et ubi non suberat quo admissio aequare perditis, fingebam me fecisse quod non feceram, ne viderer abiectior quo eram innocentior, et ne vilior haberer quo eram castior.» AGOSTINHO, *Confissões* II, 3.

qual ele preferia suportar durante mais algum tempo.⁶⁵ Daí que se observe a sua incapacidade em imaginar-se numa vida livre da satisfação dos desejos da carne, sob, inclusive, um certo aprisionamento à satisfação desses mesmos desejos.

Por tudo isto, não podemos deixar de nos perguntar pelo que é que faz com que um homem, como Agostinho, renuncie ao prazer das relações carnis, prazer esse que está, segundo o próprio, bastante arreigado na sua carne até à idade adulta, para abraçar a castidade até ao fim dos seus dias? Como se opera uma tal mudança de vida? A estas perguntas, partindo das suas confissões, só podemos responder com base no seu desejo da procura da verdadeira procura pela felicidade, ou seja, por aquilo que seria “viver” plenamente:

«O bem que amais, d’Ele procede. Mas só é bom e suave quando para Ele é dirigido. Pelo contrário, será justamente amargo se se ama injustamente o que d’Ele provém, abandonando a Deus. Porquê andar de contínuo por caminhos difíceis e trabalhosos? Não há descanso onde o procurais. Procurais vida feliz onde nem sequer vida existe?»⁶⁶

Assim, em vez de procurar a felicidade onde, por natureza, não pode ser encontrada, é no seio de Deus que devemos procurar estar, para que n’Ele a nossa felicidade seja plena e abundante.⁶⁷

⁶⁵ «At ego adulescens miser valde, miser in exordio ipsius adulescentiae, etiam petieram a te castitatem et dixeram, 'da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo.' timebam enim ne me cito exaudires et cito sanares a morbo concupiscentiae, quem malebam expleri quam exstingui. Et ieram per vias pravas superstitione sacrilega, non quidem certus in ea sed quasi praeponens eam ceteris, quae non pie quaerebam sed inimice oppugnabam.» AGOSTINHO, *Confissões* VIII, 7.

⁶⁶ «Bonum quod amatis ab illo est: sed quantum est ad illum, bonum est et suave; sed amarum erit iuste, quia iniuste amatur deserto illo quidquid ab illo est. Quo vobis adhuc et adhuc ambulare vias difficiles et laboriosas? Non est requies ubi quaeratis eam. Quaerite quod quaeritis, sed ibi non est ubi quaeritis. Beatam vitam quaeritis in regione mortis: non est illic. Quomodo enim beata vita, ubi nec vita?» AGOSTINHO, *Confissões* IV, 12.

⁶⁷ Segundo M. B. da Costa Freitas, «[...] Agostinho compara [a felicidade] ao peso que atrai os corpos para o seu lugar natural. Trata-se de um “movimento tendencial que orienta um ser para o seu fim”, o Bem supremo, que goza de uma absoluta estabilidade. A alma não pode encontrar repouso real nos bens materiais, que, não gozando de estabilidade alguma, não podem, por isso, constituir o fim do homem. E o pecador que põe o seu desejo exclusivamente nos bens temporais, não só não atinge o seu fim, como o ignora: agita-se de modo desordenado, porque desconhece o seu lugar, por isso, mais do que ninguém se mostra inquieto. [...] Nas realidades inteligíveis, ou seja, na Verdade imutável descobre Santo Agostinho a verdadeira realidade: a verdadeira Unidade, a verdadeira Verdade e o verdadeiro Bem, ou seja, o Ser verdadeiro, que é o Verbo, Luz do conhecimento natural. Toda e qualquer outra realidade é, mas não é verdadeiramente, não é o Ser verdadeiro; é uma, mas não é a Unidade; é verdadeira, mas não é a Verdade; é boa, mas não é o Bem. o seu ser unidade, verdade e bem dependem e procedem do Ser, da Unidade, da Verdade e do Bem». «O homem Agostinho», in *Santo Agostinho: o Homem, Deus e a Cidade*, Actas do Congresso – 11 a 13 de Novembro de 2004, pp. 18-20.

Mas, com isto, coloca-se uma outra questão, não menos importante: se é em Deus que encontramos a felicidade e se o corpo, nos seus anseios carnaís, nos desvia dessa felicidade, será o corpo um mal a evitar? Sabemos que Agostinho defende que tudo o que foi criado por Deus é, por natureza, bom, porque nada que venha de Deus pode ser considerado mau. Mas, defende também que, entre corpo e alma, há uma hierarquia, a qual aponta a alma para o topo dessa hierarquia, pois é pelo domínio dos desejos carnaís e mundanos, procurando privilegiar as coisas do espírito, que o homem pode dar primazia ao seu caminho para Deus.⁶⁸ Pela alma, a criatura tem a oportunidade de restabelecer a condição que lhe foi dada pelo Criador, antes da queda do primeiro criado, que sujeitou todos os homens ao pecado original. E assim passamos para o tema que se segue.

4. O combate entre a carne e o espírito

A experiência de juventude e de conversão foi, para Agostinho, uma espécie de campo de ensaio da sua própria teologia do corpo ou, melhor dizendo, da sua antropologia. Esta é concebida, na senda de S. Paulo, em contínua tensão entre a carne e o espírito.

O maniqueísmo ensinara-lhe a conceber estas duas realidades (carne e espírito) como incompatíveis adversários.⁶⁹ Nada pode haver entre corpo e espírito, entre matéria e pneuma, entre a carne e a alma. O gnosticismo ia pelo mesmo caminho, ao professar que na origem da criação do corpo não está Deus, mas um demiurgo maligno.⁷⁰

⁶⁸ Jeffrey Waddington escreve: «Having said that Augustine does not view the body with complete disdain, he does consider the soul to be superior to the body. In fact, the soul governs the body. Augustine's rationale for this hierarchy is that humans share physical bodies with the beasts and so they have this in common. [...] Given this hierarchy of soul over body, it is not surprising, then, that for Augustine the soul is the locus of the divine image in man». *The unified operations of the Human Soul*, Resource Publications, Oregon, 2012, p. 63.

⁶⁹ Cf. Hubert JEDIN, *Storia della Chiesa. L'epoca dei concili: IV-V secolo*, Vol. II, p. 188.

⁷⁰ Cf. Margaret R. MILES, «Corpus», in *Augustinus-Lexicon* II, p. 9.

Contra esta visão dualista, os autores cristãos defendem, desde S. Paulo⁷¹, uma unidade em tensão, já que o mundo e o corpo foram criados por Deus, o mesmo Deus que se fez Carne em Jesus Cristo (homem e Deus completo), sendo esse o mesmo Deus que ressuscitará os corpos.⁷²

Escreve S. Paulo aos romanos: *Sim, eu sinto gosto pela lei de Deus, enquanto homem interior. Mas noto que há outra lei nos meus membros a lutar contra a lei da minha razão e a reter-me prisioneiro na lei do pecado que está nos meus membros. (Rm 7, 22-23)*

Agostinho confessa com todo o realismo como experimentou esta luta radical:

«Dizia dentro de mim: – “Vai ser agora, agora mesmo”. E pelas palavras caminhava para a decisão final. Estava a ponto de a cumprir, e não a cumpria. Já não recaía nas antigas paixões, mas estava próximo delas e respirava-as. Faltava pouco, sim, faltava pouco. Já quase a atingia e segurava. Mas ainda lá não estava, nem a tocava, nem a alcançava, hesitando em morrer na morte ou viver na vida. A paixão arreigada em mim, dominava-me mais do que o bem, cujo hábito desconhecia. Ao passo que se vinha aproximando o tempo em que me devia transformar noutro homem, maior era o horror que me incutia. [...] Retinham-me preso bagatelas de bagatelas, vaidades de vaidades, minhas velhas amigas, que me sacudiam o vestido carnal e murmuravam baixinho: – “Então despedes-nos? Daqui por diante, nunca mais estaremos contigo. Desde agora, nunca mais te será lícito fazer isto e aquilo...” [...] Do lado para onde voltava o rosto e por onde temia passar, abria-se diante de mim a casta dignidade da continência, serena, sem alegria desordenada. Convidava-me, acariciando-me honestamente, para que viesse sem receios. Estendia-me as mãos piedosas e cheias de rebanhos de boas obras para me receber e abraçar. [...] Ria-se de mim com ironia animadora, como que a dizer: – “Então, não poderás fazer o que estes e estas fizeram? É porventura por si mesmos que estes o podem fazer? Não é por virtude de seu Deus e Senhor? Foi o Senhor, seu Deus, quem me entregou a eles. Porque te apoias em ti, ficando assim, instável?

⁷¹ Há uma certa ambivalência no uso da terminologia concernente ao “*corpo*”, que é frequentemente agravada pelo uso de terminologias nas quais a distinção entre “carne” e “espírito” são comumente confundidas com a descrição de “corpo” e “alma”. A terminologia em S. Paulo orienta-nos para o seguinte: por “carne” devemos entender a totalidade do ser humano enquanto orientado para o pecado, ao passo que “espírito” designa a totalidade do ser humano enquanto orientado para Deus. Assim sendo, “corpo” e “alma” não são sinónimos de “carne” e “espírito”. Esta dificuldade em perceber se a terminologia paulina está a ser tomada no seu verdadeiro sentido ou não é uma questão que tem dificultado o resultado de algumas pesquisas para este trabalho. Cf. também Sabino FRIGATO, *Vita Cristo e agire morale. Saggio di teologia morale fondamentale*, Editrice Elle Di Ci, Torino, 1994.

⁷² Cf. Margaret R. MILES, «Body», in *A New Dictionary of Christian Theology*, edited by Alan Richardson and John Bowden, SCM Press, 1999, p.76. Diz ainda: «Although no Christian author can completely ignore or deny Christian doctrines that insist on the goodness and permanence of the body as an essential part of human being, an author may write in one context of the body as contrast for the greater beauty and value of the soul. The same author in another context may present the body as problem, or in yet another context as condition for human learning, trial, salvation and resurrection to eternal life.» p. 77; Cf. Margaret R. MILES, «Corpus», in *Augustinus Lexicon II*, p. 7.

Lança-te n'Ele e não temas! Ele não fugirá de ti e tu não cairás. Lança-te confiadamente e Ele, recebendo-te, curar-te-á".»⁷³

Só, portando, "lançando-se" em Deus e entregando-se à sua graça o homem poderá vencer a luta que trava dentro de si. Se, contudo, confiar apenas em si, como fizera o jovem Agostinho até ali, a carne acaba por nos levar sempre a adiar a decisão, submergindo-nos no medo de abandonar uma vida humanamente tão apetecível.

Ainda que com grande vontade de se afastar dos vícios da sua vida passada, esses vícios deixaram em Agostinho marcas tão profundas que, apesar da vontade de mudança (que é necessária, pois é pela vontade que o espírito se abre à ação de Deus em si), só a graça de Deus o poderia sanar de tão velhos hábitos.⁷⁴ Há três paixões da carne que o homem precisa de combater, pois são fontes de pecado, a saber, o poder, a curiosidade e a satisfação dos sentidos. Segundo Agostinho, a paixão nasce da vontade corrompida e perversa e, satisfeita a paixão, passa ao hábito e, do hábito consentido/não contrariado, nasce a necessidade. Assim, podemos afirmar que "a lei do pecado é a violência do hábito"⁷⁵, o que faz com que o homem chegue ao ponto de total perdição de si no vazio, sendo Deus o único que pode preencher de Bem esse vácuo, para que lhe seja restituída a dignidade de criatura divina.⁷⁶

⁷³ «Dicebam enim apud me intus, 'ecce modo fiat, modo fiat,' et cum verbo iam ibam in placitum. Iam paene faciebam et non faciebam, nec relabebar tamen in pristina sed de proximo stabam et respirabam. Et item conabar, et paulo minus ibi eram et paulo minus, iam iamque attingebam et tenebam. Et non ibi eram nec attingebam nec tenebam, haesitans mori morti et vitae vivere, plusque in me valebat deterius inolitum quam melius insolitum, punctumque ipsum temporis quo aliud futurus eram, quanto propius admovebatur, tanto ampliorem incutiebat horrorem. Sed non recutiebat retro nec avertebat [...] retinebant nugae nugarum et vanitates vanitantium, antiquae amicae meae, et succutiebant vestem meam carneam et submurmurabant, 'dimittisne nos?' Et 'a momento isto non erimus tecum ultra in aeternum' et 'a momento isto non tibi licebit hoc et illud ultra in aeternum.' [...] Aperiebatur enim ab ea parte qua intenderam faciem et quo transire trepidabam casta dignitas continentiae, serena et non dissolute hilaris, honeste blandiens ut venirem neque dubitarem, et extendens ad me suscipiendum et amplectendum pias manus plenas gregibus bonorum exemplorum. [...] Et inridebat me inrisione hortatoria, quasi diceret, 'tu non poteris quod isti, quod istae? An vero isti et istae in se ipsis possunt ac non in domino deo suo? Dominus Deus eorum me dedit eis. Quid in te stas et non stas? Proice te in eum! Noli metuere. Non se subtrahet ut cadas: proice te securus! Excipiet et sanabit te.» AGOSTINHO, *Confissões* VIII, 11.

⁷⁴ Cf. Agostino TRAPÈ, *Introduzione generale*, in *Natura e Grazia* I, Città Nuova Editrice, Roma, 1981 (http://www.agostinotrape.it/scritti/natura_e_grazia_introduzione_generale/index.htm - acessado a 1-04-2017).

⁷⁵ «lex enim peccati est violentia consuetudinis» AGOSTINHO, *Confissões* VIII, 5.

⁷⁶ Cf. Paula O. SILVA, *Para amar o amor. A vocação do ser humano, segundo St. Agostinho*, in *Communio* XXII (2005/4), pp. 419-430.

Porém, o mais importante é o *amor*, isto porque o amor ajuda a compreender o que a razão não consegue por si só. Deste modo, pode encher-se a vida de amor (de um amor na Verdade) se contrapusermos uma alma que se saiba amada e pronta para amar frente aos desejos e prazeres da carne imprudentes e descomedidos. Portanto, se para o Bispo de Hipona pensar a felicidade fora da verdade é discutível, o melhor caminho é fazer a opção pelo incorruptível, em vez do corruptível.⁷⁷

Por isso, podemos concluir que nem o corpo, nem a percepção dos sentidos são suficientes para conhecer Deus.⁷⁸ Ainda assim, a primeira atitude do homem deve ser a a manifestação do desejo e vontade de mudar, procurando criar em si a disponibilidade para Deus; contudo, só a graça pode operar essa transformação, ou seja, a ação da graça no homem é um movimento de solidariedade divina para a salvação dos seres criados. De tudo isto, percebemos que a iniciativa parte de Deus, que nos criou e chama para si.

Por fim, para Agostinho foi possível fazer este caminho de encontro à virtude e à verdade (que é Deus), de superar a guerra interior que travavam o espírito e a carne, porque conseguiu estabilizar e robustecer, na sua interioridade, a verdade que descobriu dentro de si mesmo e que procurava fora de si. E assim, com a ajuda, graça e misericórdia de Deus, libertou-se da sua velha condição de escravo das paixões.

⁷⁷ Cf. Manuel B. da Costa FREITAS, *O homem Agostinho*, in *Santo Agostinho: o Homem, Deus e a Cidade*, Actas do Congresso – 11 a 13 de Novembro de 2004, pp. 17-20.

⁷⁸ Cf. Tarsicius Jan VAN BAVEL, “*No one ever hated his own flesh*”. Eph. 5:29 in *Augustin*, in *Augustiniana* 45/1-2 (1995), pp.53-54.

5. “Eu, carne, acusava a carne”⁷⁹: Agostinho e o Maniqueísmo

Como já havia mencionado anteriormente, o jovem filho de Mónica revela ter um ego muito orgulhoso. Essa sua postura fez com que ficasse suscetível de se deixar influenciar pela “propaganda maniqueia”⁸⁰.

Se, aos motivos já referidos o factor dos amigos e amizade, sempre presente no percurso de Agostinho, percebemos melhor a sua opção pelo maniqueísmo e consequente afastamento da Igreja católica. Em vez da fé de Mónica, preferiu a doutrina e afeto dos amigos maniqueus, entre os quais encontrou figuras influentes, que foram para ele como que um meio de enaltecimento social, criando uma fama bastante sólida e engrandecedora daquele que era o grande retor e professor de retórica.⁸¹

«E, assim, caí nas mãos de uns homens orgulhosamente tresvariados, extremamente carnaís, e palradores, em cujas bocas estavam os laços do diabo e um visco amassado com uma mistura das sílabas do teu nome e do Senhor Jesus Cristo e do Espírito Santo, nosso Paráclito Consolador».⁸²

Como vemos, Agostinho acusa os maniqueus de serem “extremamente carnaís”, e “enganadores”. O grande engano residia nas falsas respostas às verdadeiras questões (como esta: «et quis homo est quilibet homo, cum sit homo?»⁸³), assim como, sobretudo, na concepção materialista ou “carnal” de Deus:

«Eu ignorava outra coisa, aquilo que verdadeiramente é, e como que era levado, um tanto subtilmente, a sufragar àqueles estultos enganadores, quando me perguntavam de onde vinha o mal, e se Deus era delimitado por uma forma corpórea e se tinha cabelos e unhas, e se devia ser tido por justo quem tivesse várias esposas ao mesmo tempo e matasse seres humanos e oferecesse

⁷⁹ «[...] et caro carnem accusabam.» AGOSTINHO, *Confissões* IV, 15.

⁸⁰ Cf. Goulven MADEC, *La patrie et la voie*, pp. 25-31.

⁸¹ Cf. Julien RIES, *La chiesa gnóstica di Mani: Dottrine e culto*, Vol. X, Jaka Book, Milano, 2011, pp. 305-310.

⁸² «Itaque incidi in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli et viscum confectum commixione syllabarum nominis tui et domini Iesu Christi et paracleti consolatoris nostri spiritus sancti.» AGOSTINHO, *Confissões* III, 6.

⁸³ AGOSTINHO, *Confissões* IV,1.

sacrifícios de animais. Eu, que ignorava estas coisas, perturbava-me com elas, e, apartando-me da verdade, parecia-me caminhar para ela, porque não sabia que o mal não é senão a privação do bem, até ao ponto de não ser absolutamente. E como podia vê-lo eu, cujos olhos não conseguiam ver para além do corpo e cujo espírito não via para além dos fantasmas? E não sabia que Deus é espírito, que não tem membros em comprimento e largura, que não tem matéria, porque a matéria é menor na parte que no todo, e, se for infinita, é menor numa parte delimitada por um espaço definido do que pelo infinito, e não está toda em toda a parte, tal como o espírito, tal como Deus. E ignorava inteiramente que coisa há em nós, segundo a qual somos, e segundo a qual na Escritura é dito com verdade que somos à imagem de Deus».⁸⁴

Convém lembrar, ainda que em traços gerais e breves, as principais ideias do maniqueísmo, mormente no que concerne ao nosso tema. Na origem do pensamento maniqueu estão as doutrinas de Zoroastro misturadas com as doutrinas cristãs. Podemos então resumir nos seguintes pontos a doutrina de Mani⁸⁵:

- a) Desde toda a eternidade existem dois princípios, o do Bem e o do Mal. O primeiro, que se chama Deus, domina o reino da luz e Ele mesmo é luz imaculada, que só pela razão e não pelos sentidos se pode perceber. O segundo chama-se Satanás, rei das trevas, é mau quanto à sua natureza, pois é matéria infecionada.
- b) Ambos comunicam a sua substância a outros seres, que são bons ou maus conforme a sua origem. Houve luta entre o reino da luz e o das trevas. Os demónios arrebataram partículas da luz. Satanás gerou Adão e comunicou-lhe essas partículas, que seriam as almas dos homens.

⁸⁴ «Nesciebam enim aliud vere quod est, et quasi acutule movebar ut suffragarer stultis deceptoribus, cum a me quaerent unde malum, et utrum forma corporea deus finiretur et haberet capillos et ungues, et utrum iusti existimandi essent qui haberent uxores multas simul et occiderent homines et sacrificarent de animalibus. Quibus rerum ignarus perturbabar, et recedens a veritate ire in eam mihi videbar, quia non noveram malum non esse nisi privationem boni usque ad quod omnino non est. (Quod unde viderem, cuius videre usque ad corpus erat oculis, et animo usque ad phantasma?) et non noveram deum esse spiritum, non cui membra essent per longum et latum nec cui esse moles esset, quia moles in parte minor est quam in toto suo, et si infinita sit, minor est in aliqua parte certo spatio definita quam per infinitum, et non est tota ubique sicut spiritus, sicut deus. Et quid in nobis esset secundum quod essemus et recte in scriptura diceremur ad imaginem dei, prorsus ignorabam.» AGOSTINHO, *Confissões* III, 7.

⁸⁵ Cf. Michel TARDIEU, *Le manichéisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997; Julien RIES, *La chiesa gnóstica di Mani: Dottrine e culto*.

- c) Deus, para libertar a luz do cativeiro da matéria, criou, por intermédio dos espíritos antagonistas dos demónios, o Sol e a Lua, os astros e a Terra. Esta é de matéria inteiramente corrompida.
- d) O homem compõe-se de três partes: do corpo, oriundo do Mal, de espírito, oriundo de Deus, e de alma insensível, cheia de maus apetites e dominada por Satanás.
- e) Deus enviou Cristo para salvar os homens. O Espírito Santo, melhor que o Filho, também de substância puríssima, age beneficentemente, ao contrário dos demónios, que só provocam calamidades. Cristo tomou um corpo aparente e, por isso, a sua morte não foi verdadeira.
- f) Maniqueu dizia-se o enviado de Deus para completar a obra de Cristo. Os maniqueus acreditavam na purificação das almas através de diversos corpos. Deviam castigar o corpo e abster-se, quanto possível, da matéria.

A seita maniqueísta, para imitar o Colégio Apostólico, tinha à frente um Chefe, seguiam-se-lhe 12 ministros, 72 bispos e, por fim, os diáconos e presbíteros. Celebravam missa sem vinho, festejavam o Domingo, Sexta-feira Santa e o dia da morte de Manés.⁸⁶

Enquanto adepto do maniqueísmo, o jovem filho de mónica ficará marcado por uma visão francamente negativa da carne e do corpo, visto que o maniqueísmo desprezava por completo o corpo por acreditar, à semelhança de outras seitas gnósticas, que o corpo tinha sido criado por um deus mau (*demiurgo*).⁸⁷ Portanto, via sempre o corpo como um mal a evitar porque impede ou estorva o homem na sua busca pelo Bem.

Como atestámos no texto acima citado, a grande questão em causa é a o problema do Mal e da dicotomia que o maniqueísmo estabelecia entre a Luz e as Trevas, o Bem e o Mal. Para tal questão Agostinho nunca encontrou, porém, uma resposta satisfatória junto daquela seita. Isto ajudou a que, após alguns anos de pertença mais ou menos entusiasta ao maniqueísmo,

⁸⁶ Cf. *De Haeresibus*, cap. XLVI.

⁸⁷ Cf. Margaret R. MILES, *Corpus*, in *Augustinus-Lexicon*, II, p. 9.

começasse a ter algumas dúvidas quanto à verdade do sistema maniqueu⁸⁸, insurgindo-se, por fim, contra esse sistema em nome da ciência e da razão.⁸⁹

É em Milão que, ouvindo a interpretação alegórica de textos do Antigo Testamento nos sermões de Ambrósio, ele descobre uma forma de superar a crítica que manifesta contra o maniqueísmo, visto que a espiritualidade de Deus e da alma e o livre arbítrio eram questões que se conciliavam com o ensinamento e doutrina da Igreja. E com essa descoberta, ele faz o corte com o maniqueísmo. Assim, fez-se mais consciente da tensão entre as suas aspirações mais elevadas e o controlo das suas paixões.

A sua submissão intelectual ao cristianismo, preparada pelas lágrimas orantes de Mónica e pela pregação culta de Ambrósio, foi definitivamente desencadeada pela leitura de S. Paulo. Movido pela curiosidade de ver se a doutrina paulina ia de encontro à neoplatónica, dado que foi pela doutrina neoplatónica que ele conseguiu fazer a ponte de passagem entre um maniqueísmo materialista para um cristianismo espiritual.⁹⁰

Com o seu afastamento da seita de Mani, ele vai deixando de parte as posições que até então defendia, por influência do maniqueísmo, libertando-se da doutrina negativa sobre a origem do corpo para defender a sua dignidade como criação de Deus.⁹¹

Convém, entretanto, salientar que há em Agostinho uma inegável influência platónica, pelo neoplatonismo de Plotino. De facto, se a leitura dos “platónicos” o ajudaram a superar o materialismo maniqueu, também o ajudarão a fazer a ponte entre o pensamento antigo em geral e a doutrina bíblica do Deus Criador e encarnado em Jesus Cristo. O assimilar desta corrente

⁸⁸ Julien Ries afirma: «La lotta contro i manichei è stata più aspra di quella condotta contro gli gnostici, ed è durata diversi secoli, poiché il manicheismo ha conosciuto una grande espansione sin dal tempo del suo Fundatore. L'avversario più temibile della setta è stato sant'Agostino. Qui, di nuovo, gli elementi principali della controversia erano basati sull'avvenimento cristiano, sulla persona di Cristo e sulla storia della salvezza». *Gli Gnostici: Storia e Dottrina. Gnosi e manicheismo*, Vol. IX/1, Jaka Book, Milano, 2010, p. 279.

⁸⁹ Cf. Goulven MADEC, *La patrie et la voie*, p. 31; Francisco MORIONES, *Teología de San Agustín*, BAC, Madrid, 2004, p. 11.

⁹⁰ Cf. Ramon T. ETCHEVERRIA, *Patrologia*, pp. 249-250.

⁹¹ Julian RIES, *Manicheismo: un tentativo di religione universale. Gnosi e manicheismo*, Vol. IX/2, Jaka Book, Milano, 2011, pp. 281-282.

de pensamento é como que um instrumento de leitura, quer para as questões filosóficas da época, quer para a hermenêutica das escrituras cristãs.⁹²

6. Agostinho e o estoicismo

Sabemos hoje muito bem da importância e influxo do estoicismo no cristianismo antigo, mormente no que toca às questões éticas e morais.⁹³ Para os estoicos, estas questões constituíam o âmago da sua filosofia, entendida como teoria do uso prático da razão. O estoicismo era, ainda, uma filosofia de vida destinada à aplicação diária como linha orientadora dessa mesma vida, tendo sempre por centro das atenções a procura de viver uma vida orientada pelos valores éticos.

A ética estoica tem por base o conceito de virtude, e tudo o que a ela esteja associado. Segundo esta ética, *virtude* significa viver de acordo com a natureza, pois dela provém toda a norma de vida e tudo o que o homem precisa. Desta forma, estabelece-se o princípio estoico das coisas “indiferentes”⁹⁴, as quais se distinguem nas subcategorias de “preferíveis” ou “desprezáveis”. Em Zenão de Cítio, fundador desta corrente, temos a distinção conceitual entre esses “indiferentes”, como uns que têm valor e outros que têm desvalor, ou seja, no primeiro

⁹² Cf. Ricardo E. BRANDÃO, «Naturezas, funções, paixões e ações da alma e do corpo segundo Santo Agostinho», in *Ágora Filosófica* II (2009), pp. 127-147.

⁹³ Para este tópico cf. Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église : de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Éditions du Seuil, Paris, 1957; Nilo C.B. DA SILVA – Paula O. SILVA, «As paixões em Agostinho de Hipona: Relações entre o Agustinismo e o estoicismo tardio», in *Civitas Augustiniana* I (2012), pp. 93-115; Sarah C. BYERS, *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustin. A Stoic-Platonic synthesis*, Cambridge University Press, New York, 2013; John SELLARS, *Augustin and the Stoic Tradition*, in https://www.academia.edu/1230620/Augustine_and_the_Stoic_Tradition (21/02/2017). Para contextualizar, Costuma dividir-se a história do Estoicismo nestas três etapas:

- a) O estoicismo antigo (*Stoa antiga*): um período mais orientado para a doutrina ética. Sobressaem como maiores representantes deste período os filósofos Zenão de Cítio, Cleantes de Assos e Crisipo de Soli;
- b) O estoicismo helenístico-romano (*Stoa média*): período marcado por algumas tendências divergentes, no qual se destacam os filósofos Panécio de Rodes, Posidónio de Apameia e Cícero;
- c) O estoicismo imperial romano (*Stoa nova*): período marcado de um cunho mais religioso, representado pelos filósofos Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio.

⁹⁴ Esta palavra (“indiferentes”) é usada como forma de salientar que as coisas a que se refere não são o que mais importa na procura de viver moral e eticamente a vida (ao que chamam de “*eudemonia*”).

grupo temos, por exemplo a saúde, a riqueza, a educação, ao passo que no segundo grupo temos, por contraste, coisas como a doença, a pobreza e a ignorância. É claro que, racional e naturalmente, todos preferem os “indiferentes” preferíveis aos desprezáveis; contudo, o objetivo é apontar para a integridade moral da pessoa, independentemente das circunstâncias físicas ou materiais dessa mesma pessoa. Por outras palavras, este conceito dos “indiferentes” surge como forma de dizer que aquilo a que se referem não é o que mais importa para a vida moral de cada pessoa.

Assim, em traços muito breves, o estoicismo é um tipo de virtude de vida ética (*eudaimonia*), reivindicando que a prática da virtude é, duplamente, necessária e suficiente para se alcançar a felicidade.⁹⁵ A existência dos referidos “indiferentes” (respetivamente, positivos ou negativos) têm importância para a valorização e avaliação da capacidade para praticar a virtude.

Mas, que relação há entre Agostinho e o estoicismo? A resposta a esta questão é, no geral, complexa, visto que, se por um lado Agostinho parece ser influenciado por esta corrente filosófica, por outro, ele mostra-se também bastante crítico face a ela.⁹⁶

Segundo Sara Byers, Agostinho é um leitor atento e crítico das suas fontes, o que significa que quando entra em desacordo com o que lê, fá-lo por razões profundamente filosóficas, considerando-o como pensador crítico, inovador e original. Diz ainda que, no geral, se considera que a representação agostiniana do conflito interior na procura do Bem e da Verdade, abandonando a vida errante, se trata de uma “personificação”, ou seja, um instrumento literário para dramatizar o seu dilema. Mas Byers, discordando disso, defende que o hiponense tinha desejos mais profundos ao mostrar a sua luta interior, sentindo, de facto, a necessidade de esclarecimento filosófico para o drama que se instalara no seu interior.⁹⁷

⁹⁵ Michel SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, pp. 243-245.

⁹⁶ Cf. John SELLARS, *Augustin and the Stoic tradition*, in https://www.academia.edu/1230620/Augustine_and_the_Stoic_Tradition (21/02/2017).

⁹⁷ Cf. Sarah C. BYERS, *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustin. A Stoic-Platonic synthesis*, Cambridge University Press, New York, 2013.

Assim, destacam-se três pontos fundamentais da disputa filosófica entre Agostinho e a doutrina filosófica estoica.⁹⁸ O primeiro remete para a possibilidade da perfeição moral. Se nos seus primeiros trabalhos, seguindo a filosofia estoica, se vê possível pensar para esta vida a virtude perfeita, o Agostinho pós-conversão começa a pôr isso em dúvida, defendendo que a virtude perfeita só pode ser alcançada na vida eterna.

O segundo ponto centra-se na autonomia da virtude. De igual forma, ao passo que o jovem Agostinho partilhava da filosofia estoica que defendia a virtude (e, conseqüentemente, a felicidade) como unicamente dependente do estado da alma de cada homem e, por isso, completamente dentro das suas capacidades de poder, o Agostinho adulto, ainda que continue a concordar com os estoicos na questão de a virtude ser condição necessária para a felicidade, ele nega que essa condição seja suficiente por si só. Para Agostinho, a plena felicidade requer a imortalidade.

No terceiro ponto de disputa o que está em causa é a natureza e o valor das emoções. Agostinho concorda com os estoicos quando estes defendem uma consideração intelectualista das emoções, concebendo-os como julgamentos enganosos da mente em vez de elementos do corpo, mas rejeita a noção estoica de “*apatheia*”⁹⁹ que ia ao encontro da “*metriopatheia*” – ou moderação das emoções – aristotélica e neoplatónica, duvidando não somente da possibilidade de alguém se escapar totalmente das emoções, mas também de ver as emoções, assim como o amor, a partir de um ponto de vista mais positivo, tudo isto porque, para Agostinho, o ideal estoico da liberdade das emoções desconsideraria o amor de Deus.

Estes três pontos estão, claramente, interrelacionados e apontam todos eles para renúncia do Bispo de Hipona à moral da autonomia estoica. Ele põe de parte a reivindicação estoica de

⁹⁸ Cf. Marcia L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Vol. II, E. J. Brill, Leiden, 1985, pp. 142-153.

⁹⁹ Para o estoico, a *emoção* (*pathos*) não tem nenhum valor positivo, chegando a ser considerada como doença. Assim surge a *apatheia*, a tranquilidade que se sobrepõe aos desejos e emoções que perturbam o homem, como forma e remédio contra as emoções.

que, pela simples razão individual, se pode tornar totalmente virtuoso, livre e feliz. Isto reforça a sua tese da dependência de Deus para que se alcance a virtude e a felicidade.¹⁰⁰

Contudo, atendendo à complexidade da relação entre Agostinho e as doutrinas da filosofia estoica, podemos estabelecer alguns pontos de alguma convergência, na qual Agostinho completa com o pensamento cristão.¹⁰¹ Uma dessas questões é a questão das emoções. Para Agostinho, as emoções são “boas” se estiverem enraizadas em juízos que procurem pelo eterno, em vez do que é temporal; porém, se estiverem alicerçadas no que é temporal serão, relativamente, de curta duração. Defende ainda que tais emoções não são exclusivas ao homem sábio, mas podem ser também experimentadas por qualquer pessoa que reconheça a existência da fonte da bondade eterna – Deus. Podemos, com isto, dizer que, em jeito de síntese, as emoções têm também lugar para a compaixão, para a tristeza e para a alegria, adicionando assim a sua perspectiva cristã à perspectiva estoica, fazendo o corte com aquilo que vai contra o pensamento e filosofia cristã.

Uma outra noção que Agostinho “bebeu” do estoicismo, foi a do ideal de *Beata Vita* (*eudaimonia*). O hiponense distingue a *beatitudo* entre a felicidade terrena e a verdadeira felicidade; esta última só a alcança o homem que ama mais a Deus que os seus próprios caprichos. Essa *Beata vita* funda-se, portanto, numa relação com o divino. A vida na terra, com todas as suas particularidades, jamais poderá experimentar a plenitude de felicidade, uma vez que envolveria necessariamente os apetites, desejos e paixões próprios da vida carnal/terrena. Portanto, os traços de felicidade e beleza que se apresentam à vida terrena são sinais de que a

¹⁰⁰ Marcia Colish conclui: «The same principle that no created good can be an end in itself informs Augustine's Christianization of the themes of friendship and the preferables. In the later case he combines this ethical idea with the semantic theory he derived from the Stoa to undergird his subordination of learning, teaching, and preaching to the ethical attitude of the speaker and his audience and to the instrumentality of human language, of men themselves, as signs and channels of divine illumination. Augustine is most likely to ascribe his Stoic ideas to members of that school, or to Stoicism more generally, in cases where he criticizes Stoic doctrines or uses them *ad hoc* than in cases where he approves them or uses them as constructive principles in his own thought. This tendency stems less from his lack of familiarity with the ultimate provenance of his Stoic ideas or from his awareness of how they had been transmitted as it does from the rhetorical exigencies of the contexts in which he makes his Stoic references.» *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, p. 238.

¹⁰¹ Cf. Marcia L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, pp. 212-238; Gareth B. MATTHEWS, *The Augustinian Tradition*, University of California Press, Los Angeles, 1999, p. 146ss.

plena e eterna beatitude é possível, mas são ainda como que propostas de um caminho que é necessário fazer. E assim, percorrendo o caminho em direção à cidade de Deus, o homem prepara-se para viver em verdadeira felicidade, experimentando pequenas partículas dessa felicidade aqui na terra.

7. “Luta” contra os maniqueus, donatistas e pelagianos

Após a sua conversão, Agostinho trava uma série de combates teológicos contra aqueles que, dizendo-se cristãos, ensinavam doutrinas divergentes e opostas às doutrinas da igreja católica. A obra escrita do Bispo de Hipona contra estes movimentos “anticatólicos” é muito vasta e não se fica pelos “tratados” expressamente redigidos contra tais heterodoxias.¹⁰² Mas destacaremos aqui três dessas correntes de pensamento, as quais coincidem com as grandes “lutas”, a saber, contra o maniqueísmo, contra o donatismo e contra o pelagianismo. Ainda que muito relevantes para o estudo de Agostinho e da sua obra, esta exposição é muito breve e resumida, tendo em conta o objetivo principal deste primeiro capítulo, que é ter uma noção geral sobre o contexto das questões que se relacionam com o nosso tema.

a) Luta contra o Maniqueísmo

É já do nosso conhecimento a sua proximidade ao maniqueísmo durante 9 anos na sua juventude:

«Durante esse mesmo tempo, nove anos, desde os dezanove aos vinte oito anos de idade, era seduzido e seduzia, era enganado e enganava: às claras, com as ciências a que chamam liberais, e às ocultas, sob o falso nome de religião. Aqui ostentava-me soberbo, além supersticioso e em

¹⁰² De facto, a pregação litúrgica, isto é, os Sermões agostinianos, está também repleta destas polémicas.

toda a parte vaidoso. Ora corria atrás da futilidade da glória popular, até aos aplausos dos teatros, aos jogos florais, ao torneio de coroas de feno, às bagatelas de espetáculos e paixões desenfreadas, ora, desejando purificar-me destas nódoas, levava aos que eram chamados “eleitos” e “santos” alimentos com que, na oficina dos seus estômagos, fabricassem anjos e deuses que me dessem a liberdade. Seguia estas práticas, dando-me a elas com meus amigos, iludidos por mim e comigo.»¹⁰³

Assim descreve Agostinho o seu longo período maniqueu: anos “ocos”, marcados por vanglória e “intemperança nos prazeres”.

Sabemos já, também, que quando foi para Milão, leva consigo algumas reservas quanto à doutrina maniqueia. Apesar disso, durante todo esse tempo em que se associava ao maniqueísmo, ainda que nem sempre estivesse completamente convencido das doutrinas que apresentavam, o que o levou a permanecer como “auditor” maniqueu¹⁰⁴ foram alguns dos seguintes fatores: os maniqueus ofereciam-lhe o que parecia ser uma explicação convincente sobre as questões do bem e do mal; prometiam a salvação e a oportunidade de uma vida moral sem que necessitasse de uma mudança do estilo de vida, uma vez que a salvação, assim como as suas obrigações mais rigorosas, poderiam esperar até ao seu retorno depois da morte como Eleito; enfatizavam a preeminência da razão sobre a autoridade (particularmente no que se refere às Escrituras); e por fim, falavam constantemente de Deus, do nome de Jesus e do Espírito Paráclito.¹⁰⁵

¹⁰³ «Per idem tempus annorum novem, ab undevicensimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum, seducebamur et seducebamus, falsi atque fallentes in variis cupiditatibus, et palam per doctrinas quas liberales vocant, occulte autem falso nomine religionis, hic superbi, ibi superstitiosi, ubique vani, hac popularis gloriae sectantes inanitatem, usque ad theatricos plausus et contentiosa carmina et agonem coronarum faeneorum et spectaculorum nugas et intemperantiam libidinum, illac autem purgari nos ab istis sordibus expetentes, cum eis qui appellarentur electi et sancti afferremus escas de quibus nobis in officina aqualiculi sui fabricarent angelos et deos per quos liberaremur. Et sectabar ista atque faciebam cum amicis meis per me ac mecum deceptis.» AGOSTINHO, *Confissões* IV,I.

¹⁰⁴ G. Peters, ao introduzir o maniqueísmo, diz que «le manichéisme est une doctrine qui se présente comme un corps de sciences (son fondateur Mani était un prophète iranien du III^e siècle), il se caractérise par un dualisme très strict, mais seuls les *Elus* sont invités à s’astreindre à une sévère règle de perfection. Les auditeurs sont au service des élus et peuvent espérer renaître dans une vie ultérieure dans le corps d’un élu.» *Lire les Pères de l’Eglise: cours de patrologie*, pp. 768.

¹⁰⁵ «Itaque incidi in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli et viscum confectum commixtione syllabarum nominis tui et domini Iesu Christi et paracleti consolatoris nostri spiritus sancti. Haec nomina non recedebant de ore eorum, sed tenuis sono et strepitu linguae; ceterum cor inane veri. Et dicebant, 'veritas et veritas,' et multum eam dicebant mihi, et nusquam erat in eis, sed falsa loquebantur, non de te tantum, qui vere veritas es, sed etiam de istis elementis huius mundi, creatura tua, de quibus etiam vera dicentes

Porém, ao ouvir os sermões de Santo Ambrósio, e o modo como o bispo milanês interpretava e expunha sobre os textos do Antigo Testamento, fazendo com que se ultrapassassem as objeções e dificuldades contra a doutrina cristã, levaram a que Agostinho encontrasse um novo caminho em direção à sabedoria e à verdade. Partindo dos sermões do bispo de Milão, fez a experiência de que aquilo que pensava sobre o livre arbítrio e a espiritualidade de Deus e da alma se conciliavam com a doutrina da Igreja, quebrando, por isso, os laços com a seita maniqueia, a qual não tinha forma de clarificar as dúvidas que as suas doutrinas lhe haviam causado. Agostinho tornou-se, portanto, mais consciente das tensões entre as suas aspirações elevadas e aquilo a que se pode chamar de “travão das paixões”.¹⁰⁶

O grande princípio da doutrina maniqueia era a tese de um dualismo radical e coeterno de dois princípios que existiam dentro do próprio homem: o Bem e o Mal, a luz e as trevas. O maniqueísmo defendia algumas outras coisas que deixaram Agostinho com bastantes reservas, tais como a questão da origem do mal e a pergunta de se Deus era ou não limitado por forma corpórea, à imagem do homem. Para os maniqueus Deus era a Luz e os entes corpóreos e as almas eram partículas dessa luz; Cristo, ainda que com aparência humana, não era homem verdadeiro – consequentemente, a sua morte e ressurreição foi igualmente aparente; o Antigo Testamento não deveria ser aceite porque Moisés não tinha sido inspirado por Deus, mas seria um dos príncipes das trevas; em Manés é que repousava a promessa do Espírito Santo, feita por Cristo¹⁰⁷; o livre arbítrio não é a causa do pecado, mas o princípio universal do mal que atua em cada homem.

philosophos transgredi debui prae amore tuo, mi pater summe bone, pulchritudo pulchrorum omnium. [...] offendi illam mulierem audacem, inopem prudentiae, aenigma Salomonis, sedentem super sellam in foribus et dicentem, 'panes occultos libenter edite, et aquam dulcem furtivam bibite.' quae me seduxit, quia invenit foris habitantem in oculo carnis meae et talia ruminantem apud me qualia per illum vorassem.» AGOSTINHO, *Confissões* III, 6.

¹⁰⁶ Cf. R. T. ETCHEVERRIA, *Patrologia*, p. 250.

¹⁰⁷ «Não queria ser estimado mediocrementemente. Por isso, tentou provar que o Espírito que consola e enriquece os vossos fiéis habitava pessoalmente dentro dele, com toda a plenitude do seu poder. Foi surpreendido a falar erroneamente sobre o céu, os astros e os movimentos do Sol e da Lua. E ainda que estes erros se não relacionam com assuntos religiosos, contudo, obviamente transparece ser sacrílega a sua ousadia, porque não só ensinava o que lhe era desconhecido mas também proferia mentiras, com tão insensato orgulho que não hesitava em atribuí-las a [si próprio como] uma pessoa divina». AGOSTINHO, *Confissões* V, 5.

Em resposta, Agostinho faz por defender que todo o ser, material ou imaterial, é bom na sua essência, porque tudo o que é criação de Deus é bom por natureza; quanto ao mal, é sempre uma falha, proveniente da submissão do homem às suas paixões, que tem a sua fonte no uso mau do livre arbítrio. Portanto, é errado conceber uma máxima que afirme a absoluta maldade das coisas.¹⁰⁸

Essa resposta/crítica ao maniqueísmo chega até nós pelos seus escritos. Possidius de Calama, diácono e amigo do hiponense, no seu inventário das obras de Agostinho, lista em primeiro lugar os escritos contra o maniqueísmo. Mas essa lista não está completa. Partindo do elenco de Possidius, podemos completar assim o inventário¹⁰⁹:

- *De moribus Ecclesia catholica et de moribus Manicheorum* – em 387/389;
- *De Genesi adversus Manicheos* – em 388/389;
- *De libero arbítrio* – em 388-395;
- [Dezasseis questões do] *De diversis quaestionibus* – em 388-395;
- *De vera religione* – em 389/391;
- *De utilitate credendi* – em 391;
- *De duabus animabus* – em 392/393;
- *Acta contra Fortunatum Manicheum* – em 392;
- *De continentia* – em 395;
- *De agone christiano* – em 396;
- *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti* – em 397;
- *Contra Felicem Manicheum* – em 397/398;
- *Contra Faustum Manicheum* – em 397/398;
- *Confessiones* (em numerosas passagens) – em 397-401;

¹⁰⁸ Cf. F. CAYRÉ, *Patrologie et Histoire de la Theologie*, Tome Premier, Desclée & Cie, Tournai, 1953, pp. 698-699.

¹⁰⁹ Cf. J. Kevin COYLE, «Anti-Manichean works», in A. FITZGERALD, *Augustin through the ages*, p. 40.

- *Contra Secundinum Manicheum* – em 399;
- *De natura boni* – em 399;
- *Epistula* 140 (ou *De gratia Novi Testamenti*);
- *De civitate Dei* (em numerosas passagens) – em 412/13-427;
- *Contra adversarium legis et prophetarum* – em 419/420;
- *De haeresibus*, capítulo 46 – em 428/429;

A esta lista podemos ainda acrescentar algumas outras cartas (como por exemplo *Epistulas* 79 e 236) e algumas homilias (tais como *Sermones* 1, 2 e 237).

Pela abundância das fontes mencionadas percebemos, por um lado, a importância que teve o maniqueísmo na vida de Agostinho, antes e após a sua conversão; por outro lado, constatamos a grande importância deste conjunto de fontes agostinianas para o estudo do maniqueísmo.¹¹⁰ Diferentemente de outro adversário do maniqueísmo da antiguidade, Agostinho permanece sendo a “voz” com maior autoridade no que toca ao combate contra as doutrinas maniqueias.

b) Luta contra o Donatismo

Se o Maniqueísmo marcou a vida de Agostinho sobretudo até à sua ordenação presbiteral, o período que se segue será caracterizado pela crise donatista que já dilacerava a Igreja africana desde os primeiros anos do século IV.¹¹¹

Tendo a Igreja sofrido perseguições imperiais no início do século IV¹¹², alguns dos cristãos renegaram a fé cristã por medo de serem torturados e mortos, ao passo que outros, convictos do seu credo, confessavam a fé até ao fim. Terminadas as perseguições, os católicos readmitiram todos os cristãos que haviam renunciado à fé, mas só mediante a devida disciplina penitencial.

¹¹⁰ Cf. J. Kevin COYLE, «Anti-manichean works», in A. FITZGERALD, *Augustin through the ages*, p. 39.

¹¹¹ Cf. Hubert JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*, Vol. II, pp. 217-233.

¹¹² Falamos aqui da perseguição do imperador Diocleciano, considerada como a mais terrível das perseguições contra a Igreja. Tendo começado em fevereiro de 303, com a destruição da grande basílica cristã na corte imperial de Nicomedia, os anos piores desta perseguição foram os primeiros, de 303 a 305.

Porém, os donatistas insistiam que quem quisesse voltar à comunhão da igreja teria que ser rebatizado. Para além disso, recusavam reconhecer outros presbíteros e bispos para além dos seus próprios, porque acreditavam que os bispos católicos tinham sido ordenados por bispos “traidores” da fé cristã.

Pelos anos 90 desse século, as divergências acabaram em ataques violentos da parte dos donatistas aos católicos. Apesar de todo este panorama, Agostinho ainda tentou dialogar com os donatistas sobre o que estava a acontecer, mas viu-se sempre ignorado por eles.

Ainda que visado pelo poder imperial em 405, com a proclamação do *Edito de união* a 12 de fevereiro pelo imperador Onório, o movimento cismático donatista continuou a causar uma grande tensão de conflito com a Igreja.¹¹³ Porém, o conflito durou até 411, altura em que bispos católicos e donatistas se reuniram em Cartago, numa conferência presidida pelo comissário imperial Marcelino (amigo do hiponense), que tinha sido escolhido por ser considerado uma pessoa neutra face às problemáticas doutrinárias em causa. Contudo, foi o bispo de Hipona que garantiu a “vitória do debate” aos católicos; como consequência da “derrota”, o donatismo foi extinto definitivamente com sanções muito severas. Por fim, a tese agostiniana contra os donatistas de que a Igreja católica poderia prosperar apesar das imperfeições dos crentes tornou-se num dos chavões sobre o papel e o propósito da Igreja.¹¹⁴

Se, segundo a sua leitura das Escrituras, deu conta de que todas as nações da terra foram abençoadas por Deus, como é que se podia pensar que a igreja verdadeira era aquela, unicamente existente em território africano? Como é que o donatismo, separando-se da Igreja Católica/Universal, tinha a ousadia de reivindicar para si ser a verdadeira e uma igreja, existindo só em África? Para o hiponense, isso seria inconcebível, porque a catolicidade da igreja era primordial.

¹¹³ Sobre o conflito com o Donatismo Cf. Hubert JEDIN, *Storia della Chiesa*, Vol. II, pp. 152-177.

¹¹⁴ Cf. Serge LANCEL (Ed.), *Actes de la Conférence de Cartage en 411*, Vol. I – Sources Chrétiennes (SC) 194 (1972); Vol. II – SC 195 (1972); Vol. III – SC 224 (1976); Vol. IV – SC 373 (1991), Éditions du Cerf, Paris.

Agostinho acreditava que a caridade ordenava à igreja visível que fosse aberta a todos, e não que fosse monopólio de alguns perfeitos autodesignados que escolhiam admitir só os da sua classe. Assim, Agostinho esforçou-se por assegurar que a Igreja era universal e por fazer com que os donatistas voltassem à comunhão da Igreja, para que se pudessem salvar.¹¹⁵

Agostinho viu-se obrigado a intervir contra os Donatistas, contestando a sua eclesiologia. Essa sua intervenção começa, aproximadamente, no ano de 392 e vai até ao fim da sua vida. Assim, apresentamos uma lista, não exaustiva, das cartas, sermões e tratados que fazem referência direta ou indiretamente a este movimento cismático e suas doutrinas¹¹⁶:

- *Epistula 23*, dirigida a Maximiano – 392¹¹⁷;
- *Psalmus contra partem Donati* – fins de 393;
- *Contra epistolam Donati haeretici* – fins de 393 ou inícios de 394 (perdido);
- *Contra partem Donati* – 397 (perdido);
- *Contra epistolam Parmeniani* – cerca de 400;
- *Contra quod adtulit Centurius a Donatistas* – cerca de 400 (perdido);
- *De baptismo* – entre 400-401;
- *Contra Cresconium grammaticum* - 401;
- *Contra litteras Petiliani* – inícios de 401-405;
- *Ad catholicos fratres* (também conhecido por *De unitate ecclesiae*) – 405;
- *De unico baptismio* (que continha uma nova defesa da posição católica, considerada como *regula apostolica*, *regula veritatis*, *regula ecclesiastica*) – entre 410-411;
- *De Maximianistis* – 411;

¹¹⁵ Cf. Hubert JEDIN, *Storia della Chiesa*, Vol. II, pp. 175-176; Christian Thorsten CALLISEN, *The donatist controversy and the augustinian response, with a reflection on the evolution of augustinian Theology during the middle ages*, in <http://confluence.arts.uwa.edu.au/download/attachments/2916676/Augustine+and+the+Donatists.pdf> (5/03/2017); para uma análise mais profunda das obras anti-donatistas de Agostinho conferir *An analysis of Augustin's writings against the Donatists*, in http://biblehub.com/library/augustine/writings_in_connection_with_the_donatist_controversy/_chapter_ii_name_analysis_of.htm (1-04-2017).

¹¹⁶ Cf. Maureen A. TILLEY, «Anti-Donatist works», in A. FITZGERALD, *Augustin through the ages*, 34-39.

¹¹⁷ O ano que aparece em cada um dos tratados/sermões referem-se à data em que se pensa que Agostinho os começou a redigir; tenhamos em atenção que alguns dos tratados foram “sendo escritos” ao longo de vários anos, tendo em conta a necessidade de defesa no que toca às “novidades” com que a Igreja era atacada.

- *Breviculus conlationis cum Donatistis* (apontamentos do próprio Agostinho da “Conferência de Cartago”, presidida pelo seu amigo Flávio Marcelino) – 411;
- *Contra Donatistas post conlationem* – 412;
- *De civitate Dei* – 412/13- 427;
- *Ad Emeritum episcopum Donatistarum post conlationem* – cerca de 416 (perdido);
- *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* – em 418;
- *Epistula 185 (De correctione Donatistarum)* – 417;
- *Contra Gaudentium* – cerca de 420;
- *Contra Julianum opus imperfectum* – 430.

Pelo elenco exposto, já nos é possível avaliar o peso e influência que o cisma donatista teve no contexto da Igreja antiga. Daqui, podemos também compreender porque é que a eclesiologia é fundamental no pensamento agostiniano. Portanto, o objetivo do hiponense era simples: partindo d’Aquele que funda e em quem se funda a Igreja, promover/defender a unidade eclesial, a qual estava debilitada pela criação donatista de uma igreja dentro da Igreja. Assim, em resposta ao movimento cismático que punha em causa a eclesiologia, a sacramentologia (nomeadamente sobre o sacramento do Batismo) e a autoridade do Papa e da Igreja, Agostinho defende e vê a Igreja como a mãe espiritual dos crentes e, como tal, depositária do poder espiritual e da infalibilidade.¹¹⁸ Por fim, na Igreja fundada em Cristo, Agostinho vê a única e fiel *sponsa Christi*, imaculada e pura, que suspira pelos seus membros, pecadores, e, suspirando, chama a si/atrai aqueles que estão separados dela. Essa mesma Igreja recebeu o Espírito Santo para dar, segundo o mesmo Espírito, a paz a todos os seus membros.

¹¹⁸ Cf. P. RINETTI, «Sant’ Agostino e l’Ecclesia mater», in *Augustinus Magister*, Vol. II, pp. 827-835.

c) Luta contra o Pelagianismo

O Pelagianismo aparece em finais do séc. IV/inícios do séc. V, como reação ao gnosticismo maniqueu. Recebeu o nome de Pelágio, seu fundador, que foi um monge irlandês. O confronto com Agostinho tem a sua base na divergência doutrinária.¹¹⁹

A principal divergência entre Pelágio/pelagianos e Agostinho pode resumir-se nestes dois pontos teológicas: o livre arbítrio e a graça, sendo o livre arbítrio o ponto de partida de Pelágio e a graça o ponto de partida do Bispo de Hipona. No que toca ao primeiro ponto, se por um lado temos Agostinho como grande defensor da doutrina do “pecado original” e das consequências mortais de todos os descendentes de Adão, por outro temos Pelágio, para quem a alma, sendo inocente, não poderia sofrer a contaminação do pecado dos seus antecessores, defendendo também que, sendo totalmente capaz de fazer as escolhas morais e espirituais, o homem seria capaz de se salvar a si mesmo, por intermédio dos seus próprios méritos. Para os pelagianos, o pecado original não é algo inato à natureza humana, mas, simplesmente, imitação de um mau exemplo. Consequentemente, segundo esta lógica, o homem não tem em si “cravada” a marca do pecado original (porque o pecado de Adão afetou apenas Adão, aquele que o cometeu), não necessitando, portanto, da graça de Deus.¹²⁰

Em relação ao segundo ponto, Agostinho defende que a graça auxilia a liberdade sem se impor, visto que o homem, ao ter herdado a culpa original cometida por Adão – *Tal como por um só homem entrou o pecado no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte atingiu todos os homens, uma vez que todos pecaram (Rm 5, 12)* –, mesmo que retenha em si a possibilidade de escolha, tende para o pecado que o escraviza, mas a força da vontade e a graça de Deus

¹¹⁹ Cf. Hubert JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*, Vol. II, pp. 233-255; para este tópico, ver também F. CAYRÉ, *Patrologie et Histoire de la Theologie*, pp. 705-707; Amarildo F. de ALMEIDA, *Pelágio, Pelagianismo - Santo Agostinho. Liberdade - Graça.*, in http://www4.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI 20060607103635.pdf (27/01/2017); Gerald BONNER, «Anti-Pelagian Works», in A. FITZGERALD, *Augustin through the ages*, pp. 41-47.

¹²⁰ Cf. Bernard SESBOÜÉ, *História de los Dogmas*, Vol. 4, Secretariado Trinitário, Salamanca, 1997; Gerald BONNER, «Anti-Pelagian Works», in A. FITZGERALD, *Augustin through the ages*, p. 42.

fazem com que se minimize o pecado humano. O homem é, por isso, cooperador da graça. Pelágio, por outro lado, partindo de um pedido a Deus de Agostinho nas *Confissões*, que dizia “*da quod iubet et iube quod vis*”¹²¹, questionava-se sobre o seguinte: se o ser humano fosse incapaz de ser bom sem a assistência divina, qual seria o propósito de o homem ser possuidor do livre arbítrio?¹²² Da sua reflexão, concluiu que o homem tinha ao seu alcance a perfeição moral por pura força de vontade.

Tudo isto leva à seguinte conclusão: uma vez que a doutrina pelagiana defende que o pecado original não tem tanta importância, a graça de Deus é desvalorizada, levando a que se veja Jesus Cristo meramente como um bom exemplo que a humanidade deve imitar, ao contrário de Adão, que é o mau exemplo de vida humana. Pelágio reduz, portanto, a utilidade da graça, enaltecendo o poder e a liberdade do homem de se voltar para Deus.¹²³ Assim, na questão da graça e livre arbítrio, o confronto segue os seguintes moldes: se Pelágio afirma, de forma antropocêntrica, a liberdade e a não necessidade da graça, Agostinho, de forma teocêntrica, defende a dependência do homem na graça de Deus.

Assim sendo, os motivos do confronto entre Pelágio e Agostinho são claros: o problema estava entre a questão da natureza e da graça.¹²⁴ O hiponense vê a graça como superior à natureza; para Pelágio, graça e natureza estão no mesmo patamar.¹²⁵ Um e outro, ainda que partam e aceitem a mesma concepção genética e histórica da natureza humana, diferem totalmente nas características da natureza herdada do primeiro homem. Para Agostinho, há uma diferença clara entre a natureza do homem antes do pecado e a natureza depois da queda adâmica, marcada e corrompida, esta última, pelo pecado original. Mas Pelágio não vê

¹²¹ «Dai-me o que me ordenais e ordenai-me o que quiseres» AGOSTINHO, *Confissões* X, 29.

¹²² Cf. Hubert JEDIN, *Storia della chiesa*, Vol. II, pp. 181-187.

¹²³ Cf. Hubert JEDIN, *Storia della chiesa*, Vol. II, pp. 178-181.

¹²⁴ Cf. para este assunto: Yves-Marie DUVAL, «La date du *De natura* de Pélage. Les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce», in *Revue de Études Augustiniennes* XXXVI/2 (1990), pp. 257-283; Charles BOYER, «Concupiscence et nature innocente», in *Augustinus Magister* III, pp. 309-316.

¹²⁵ Pelágio não concebe uma diferença de grau entre natureza e graça porque, para ele, se é pela graça de Deus que o ser humano pode escolher não pecar, a graça é intrínseca à natureza humana, devendo, portanto, cumprir aquilo que se lhe tornou possível pela natureza a partir do livre arbítrio.

diferença alguma entre estas “duas naturezas”, afirmando que a natureza do homem atual é a mesma que já existia em Adão antes do pecado. Daí que ele defenda que, de Adão, a única coisa que se herdou foi um mau exemplo, nada mais; Pelágio defende que o pecado original foi apenas um ato passageiro acidental e carente de substância, a tal ponto que pudesse “contaminar” toda a humanidade que viria depois de Adão.

Apesar de tudo, neste debate, há uma questão em que os dois concordam: o homem tem em si a capacidade de escolha para não pecar. Contudo, as premissas de Agostinho no que a isto se refere são muito diferentes das de Pelágio, como já vimos. Para o hiponense, a natureza do homem antes do pecado, ainda que tivesse a *posse non peccare*, não detinha a *non posse peccare*, ou seja, podia escolher não pecar, não lhe sendo, obviamente, impossível pecar (se lhe fosse impossível, não teria possibilidade de escolha...). Contudo, ao homem paradisíaco assistia-lhe uma *gratia adiutorium*, graça essa que o ajudava a não ver razões para uma “necessidade” de pecado.¹²⁶ Assim, há como que um auxílio divino adicionado à vontade/liberdade humana desde a criação, para que o homem possa preservar na boa vontade com a qual foi dotado por Deus. Criado bom, o Criador providencia os meios para que permaneça bom, sem que se imponha (por isso também o criou com livre arbítrio).¹²⁷

Por fim, ainda que não desenvolva a fundo o tema, não poderia deixar de mencionar um dos nomes que marca este confronto com os pelagianos, que é Juliano de Eclano.¹²⁸ A grande questão que sobressai do “debate” entre Juliano de Eclano e Agostinho é a da natureza da sexualidade humana. Juliano, não aceitando a noção de pecado original, defendia que o desejo sexual era apenas um dos sentidos do corpo e que a justiça de Deus não castigaria toda a

¹²⁶ Escreve Agostinho: «Tunc ergo dederat homini Deus bonam voluntatem: in illa quippe eum facerat qui fecerat rectum; dederat adiutorium, sine quo in ea non posset permanere si vellet; ut autem vellet, in eius libero reliquit arbitrio. Posset ergo permanere si vellet: quia non deerat adiutorium per quod posset, et sine quo non posset perseveranter bonum tenere quod vellet». *De correptione et gratia* XI, 32.

¹²⁷ Cf. F.-J. THONNARD, «La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne», in *Revue des Études Augustiniennes* XI/3-4 (1965), pp. 239-265.

¹²⁸ Cf. Paula FREDRIKSEN, «Beyond the body/soul dichotomy: Augustin on Paul against the Manichees and the Pelagians», in *Recherches Augustiniennes* XXIII (1988), pp. 87-114; Hubert JEDIN, *Storia della chiesa*, Vol. II, pp. 187-191.

humanidade pelo pecado de uma só pessoa¹²⁹. Mas, para Agostinho, discordando, identifica como princípio do desejo sexual o primeiro ato de desobediência humana, o pecado original de Adão e Eva que contaminou toda a humanidade.

Depois de Juliano de Eclano, surge um outro conflito com os semi-pelagianos com a questão da *predestinação*. Agostinho confessa que é uma questão de difícil resposta, dada a sua complexidade. Porém, para além das interpretações que se podem fazer, sobre se uns estão predestinados para ser salvos, outros para ser condenados, qual é a utilidade de tentar viver plenamente e exclusivamente para Deus, como por exemplo os monges, Agostinho responde apenas que a predestinação não quer significar que o ser humano pode desistir, sem mais, do esforço espiritual, da vontade de se fazer próximo de Deus, dedicando-se-lhe plenamente, afirmando que a perseverança na fé é uma das virtudes dadas por Deus ao homem.¹³⁰

As grandes obras que se destacam contra o pelagianismo e ramificações, incluindo outras que defendem uma teologia e antropologia opostas, são:

- *Ad Simplicianum* – em 396;
- *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* – em 412;
- *De spirito et littera* – em 412;
- *De civitate Dei* – em 412/13-427;
- *De natura et gratia* – em 414/415;
- *De perfectionem justitiae hominis* – em 415/416;
- *De gestis Pelagii* – em 417;
- *De gratia Christi et peccato originali* – em 418;
- *De peccatorum meritis*;
- *Contra Gaudentium* – em 419/420;

¹²⁹ Cf. Isidro P. LAMELAS, «A “invenção” do pecado original segundo Agostinho», in *Didaskalia* XLII (2012) I, pp. 55-61.

¹³⁰ Cf. Hubert JEDIN, *Storia della chiesa*, Vol. II, p. 194; Karl BIHLMEYER – Hermann TUECHLE, *História da Igreja*, Vol. I, Edições Paulinas, S. Paulo, 1964, pp. 289-293.

- *De nuptiis et concupiscentia* – em 419/420;
- *Contra duas epistolas pelagianorum* – em 420;
- *Contra Julianum*; – em 421
- *De fide spe et caritate* (referido comumente como *Enchiridion ad Laurentium*) – em 421/422;
- *De gratia et libero arbitrio* – em 426/427;
- *De correptione et gratia* – em 426/427;
- *De praedestinatione sactorum* – em 428/429;
- *De dono perseverantie* – em 428/429;
- *Contra Julianum opus imperfectum* – em 429/430;

Partindo do princípio de que Pelágio e seus seguidores negavam o pecado original (negando, portanto, que o pecado de Adão não era herdado pela sua descendência, tratando-se apenas de um legado de mau exemplo), sabemos também que, conseqüentemente, negavam a existência de algo no homem que precisasse ser perdoado. Assim, Jesus Cristo era visto meramente como um bom exemplo humano de vida, um mestre de humanidade, mas não o Redentor. Agostinho recusa-se a aceitar esta teoria da autossuficiência humana que nega a ação da graça e do *auxilium* de Deus, da qual, para o hiponense, todo o homem depende para se salvar. Por isso, o esforço que faz para combater esta heresia (combate que vai, essencialmente, de 411 até à sua morte, em 430), que se torna visível nos escritos acima mencionados, é prova do seu empenho em clarificar as mentes iletradas e confusas do seu povo, ao mesmo tempo que luta por erradicar doutrinas heréticas que surgem do seio ou contra a doutrina Igreja.

Capítulo II

Carne e espírito no Livro XIV do *De civitate Dei*

Neste capítulo faremos uma análise do Livro XIV do *De civitate Dei*¹³¹, procurando abordar o tema central deste trabalho, com o objetivo de um maior aprofundamento das implicações histórico-sociais que o pensamento agostiniano nos convida a ter em atenção.

1. *De civitate Dei*: Contexto e temáticas

O saque de Roma, que aconteceu em 24 de agosto de 410, liderado pelo general Alarico à frente do exército dos Visigodos, é o grande acontecimento que marca a época em que Agostinho decide escrever o *De civitate Dei*. Com a queda de Roma, que era considerada pelos seus cidadãos como a segura e invencível “cidade eterna”, vai-se perdendo por todo o império o sentido da segurança; instala-se o desânimo. O pânico de uns e o receio de outros levou a uma debanda geral. Se, por um lado, os pagãos atribuem o desastre à ira dos deuses romanos, entretanto esquecidos, abandonados ou retirados do espaço público e por terem sido substituídos pelo Deus dos cristãos, por outro, alguns cristãos também se questionam sobre o seu Deus que, afinal, não os protegeu neste momento de dura prova.¹³²

Este é o contexto e o debate que chega também aos ouvidos de Agostinho, nomeadamente através dos numerosos romanos que se refugiaram no território da Africa Romana. Agostinho

¹³¹ Para nos referirmos a esta obra passaremos a usar a sigla DCD.

¹³² Cf. Para este ponto: Luís BERTRAND, *Santo Agostinho*, pp. 263-303; Johannes HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, Editorial Herder, Barcelona, 1963, pp. 235-352; Teixeira de PASCOAES, *Santo Agostinho*, Livraria Civilização, Porto; Berthold ALTANER, *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid, 1956, pp. 349-383.

não deixará, contudo, que, como sucedeu com muitos outros seus contemporâneos, o drama do momento obscureça ou reduza o seu ângulo de visão e análise do que está a acontecer. De facto, ele vê neste contexto uma oportunidade quer para refutar a teodiceia pagã e a sua salutologia política, que associava aos deuses os destinos dos povos, como também para corrigir a leitura dos “sinais dos tempos” de alguns cristãos que punham a fé em causa por tudo isto suceder, como denunciavam os pagãos, nos “tempos cristãos”.¹³³

Agostinho terá começado a redigir o DCD por volta de 412, levando entre dez a quinze anos para o terminar. Pode dizer-se que esta obra, mais do que uma reação superficial à queda da cidade imperial de Roma, ainda que esse acontecimento seja um símbolo incontornável a ser tido em conta por todos os seus contemporâneos¹³⁴, é um ponderado esforço de repensar toda a história da humanidade, a partir do presente concreto experimentado por cada indivíduo inserido nesse contexto.

Nos seus primeiros dez livros do DCD, recorrendo à maestria de Cícero, Virgílio e outros escritores romanos, Agostinho dirige-se aos pagãos que se lamentavam pelo abandono dos seus deuses que supostamente protegiam Roma e os romanos, com o objetivo de mostrar a inconsistência da religião dos antepassados e dos deuses da cidade, incapazes de proteger, tantas vezes Roma e os romanos.¹³⁵ Assim, nos primeiros dez livros, o Bispo de Hipona quer mostrar que a revolta e a reação pagã contra os cristãos não tinha nenhum fundamento.

Na segunda metade desta monumental obra, do livro XI ao livro XXII, Agostinho dirige-se ao outro grupo: aos cristãos desorientados que experimentam a iminência da queda do império e o ruir de tantas convicções que até ali pareciam inabaláveis. Ao mesmo tempo que se mostra

¹³³ Cf. Ottorino PASQUATO, «Tardo antico e ‘Christiana tempora’ nella storiografia di H.-I. Marrou», in *Salesianum* XLIV/3 (1982), Roma, pp. 385-430; Arnold H. M. JONES, *The later Roman Empire: 284-602*, Vol. II, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986, pp. 1025-1068; Jean LAMOTTE, «Saint Augustin et la fin du monde», in *Augustiniana* 12 (1962), p. 21.

¹³⁴ Para esta questão, Cf. *Sermo* LXXXI, 7-9, in *Sant’Agostino, Discorsi* II/1, Città Nuova Editrice, Roma, 1983, pp. 604-611; *Sermo* CCXCVI, 6-7, in *Sant’Agostino, Discorsi* V, Città Nuova Editrice, Roma, 1986, pp. 328-331.

¹³⁵ Cf. Arnold H. M. JONES, *The later Roman Empire: 284-602*, p. 1026; Jules CHAIX-RUY, «La Cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin», in *Augustinus Magister* II, Etudes Augustiniennes, Paris, 1945, pp. 923-931.

preocupado com a situação difícil da recorrência dos refugidos à sua cidade, Agostinho escolhe também oferecer uma perspectiva mais profunda sobre os eventos recentes e sobre a história.¹³⁶

Dito isto, podemos então falar das “duas cidades” propostas na sua obra, que agora analisaremos. É digno de nota que a noção agostiniana das duas cidades é fundada nas Escrituras¹³⁷. Para ele, «nela [Sagrada Escritura] acreditamos a respeito de tudo o que convém não ignorar e que somos incapazes de conhecer por nós próprios»¹³⁸. É significativo que Agostinho tenha escolhido o título “cidade de Deus” a partir de quatro versículos encontrados nos Salmos:

«Grandes coisas se dizem de ti, ó cidade de Deus (Sl 86, 3); O Senhor é grande e digno dos maiores louvores na cidade do nosso Deus, na sua montanha santa, ele que aumenta o júbilo de toda a terra (Sl 47, 2-3); Como ouvimos assim vimos na Cidade do Senhor das virtudes, na cidade do nosso Deus; Deus fundou-a para a eternidade (Sl 47, 9); Uma torrente de alegria inunda a cidade de Deus; o Altíssimo santificou o seu tabernáculo; Deus está no meio dela: ela não se abalará (Sl 45, 5-6).»¹³⁹

Enquanto ia observando a experiência dos homens, Agostinho classifica as pessoas como pertencentes a dois âmbitos de realidades espirituais distintas: a cidade terrena e a cidade de Deus.¹⁴⁰ Ainda que as mesmas pessoas frequentem os mesmos meios, usem as mesmas coisas, vivam na mesma realidade, a cidadania espiritual de cada um depende do objeto do seu amor,

¹³⁶ Cf. Ernest L. FORTIN, «City of God», in A. FITZGERALD, *Augustine through the ages*, pp. 196- 202.

¹³⁷ Cf. Argimiro TURRADO, «La utopia y la dialéctica vital de la Biblia coo característica esencial de la mentalidad de S. Agustín», in Cornelius MAYER, *Homo Spiritualis XXXVIII*, Augustinus-Verlag Würzburg, 1987, pp. 76-99; Gunnar HULTGREN, *Le commandement d'amour chez Augustin*, Éditions Vrin, Paris, 1939, pp. 86-105; E. Fortin diz: «Augustine's own moral ideal is encapsulated in the biblical command of the love of God and neighbor». «City of God», in A. FITZGERALD, *Augustine through the ages*, p. 200; Goulven Madec escreve: «La conversion d'Augustin se passe entièrement dans le champ du christianisme; sa reflexion sur Dieu également se tient entièrement dans le champ de l'écriture sainte». «Dieu dans la conversion d'Augustin», in *Didaskalia XIX* (1989), p.19.

¹³⁸ «Cui fidem habemus de his rebus, quas ignorare non expedit nec per nos ipsos nosse idonei sumus» DCD XI, 3.

¹³⁹ «[...] Ibi quippe scriptum est: Gloriosa dicta sunt de te, ciuitas Dei; et in alio psalmo legitur: Magnus Dominus et laudabilis nimis in ciuitate Dei nostri, in monte sancto eius, dilatans exultationes uniuersae terrae et paulo post in eodem psalmo: Sicut audiuiimus, ita et uidimus, in ciuitate domini uirtutum, in ciuitate Dei nostri; Deus fundauit eam in aeternum; item in alio: Fluminis impetus laetificat ciuitatem Dei, sanctificauit tabernaculum suum Altissimus; Deus in medio eius non commouebitur» DCD XI, 1.

¹⁴⁰ Cf. Jules CHAIX-RUY, «La Cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin», in *Augustinus Magister II*, p. 926.

isto é, os membros da cidade terrena são consumidos pelo amor a si mesmos, ao passo que os cidadãos da cidade celeste amam mais a Deus do que a si próprios.¹⁴¹

Na referida segunda metade desta obra, entre os livros XI a XXII, Agostinho propõe-se responder a três importantes questões: qual é a origem das duas cidades? Qual o seu progresso através dos tempos? Para que fim se dirigem as duas cidades? Aprofundemos estas questões.

a) Origem das duas cidades

Nos Livros XI-XIV da DCD, Agostinho descreve a origem das duas cidades. Começa com a discussão sobre os anjos – seres criados para servir a Deus, modelados com natureza mutável e com livre arbítrio. Assim, por um lado, aqueles anjos que seguiram a Lucifer, tentados pelo orgulho a direcionar a sua vontade contra Deus, foram precipitados na escuridão; por outro, aqueles que se mantiveram fiéis, permaneceram na luz por terem escolhido honrar a Deus, fazendo o que é justo. Portanto, o uso da vontade representado nos anjos (o que os levou a pertencer às trevas ou à luz) é a mesma forma pela qual se avaliará o caminho dos homens.

Chegamos, portanto, a Adão, *pai* do género humano, que foi criado para existir no paraíso. A Terra era esse paraíso onde as criaturas de Deus se deleitavam e alegravam pela harmonia e a paz que se faziam sentir, pelo amor e obediência a Deus e pela partilha fraternal dos bens celestes. Mas, assim como aos anjos, tendo em si a condição de natureza mutável e podendo

¹⁴¹ Sobre a existência destas “duas cidades”, Henri-Irenée Marrou clarifica: «Existe a cidade de Deus e existe a outra, mais difícil de definir com uma palavra: não nos apressemos em dizer *civitas diaboli*; o termo é mais de Ticónio do que de Agostinho, que não o emprega senão excepcionalmente e num contexto retórico; Satã, adversário do homem, não é um anti-Deus. Nem mesmo podemos dizer, em todo o rigor, “cidade do mal”; o mal, essa deficiência no ser, não é um princípio positivo a partir do qual se poderia organizar uma cidade. Não, o que se opõe à cidade de Deus é propriamente a *civitas terrena*; tomaremos cuidado, porém, para não cometermos contra-sensos sobre esta palavra; não se deve entendê-la no sentido em que tomamos normalmente a expressão hoje, designando com ela o melhor arranjo para a nossa morada aqui em baixo; *civitas terrena* para Santo Agostinho é a cidade humana, demasiado humana, aquela em que o homem, esquecendo a sua vocação para o eterno, fecha-se em sua finitude e fixa como fim único de sua ação o que não deveria ser senão um meio ou, no máximo, um fim subordinado a um fim mais alto; é a cidade onde o homem esquecido de Deus se torna idólatra de si mesmo; lembrarei a definição famosa: *Fecerunt itaque civitates duas amores duo*, “dois amores fizeram duas cidades: uma o amor de Deus levado até o esquecimento de si mesmo; outra, o amor de si levado até ao esquecimento de Deus” – Jerusalém, Babilónia (DCD XIV, 28)». *Teologia da história: o sentido da caminhada da humanidade através da temporalidade*, Editora Vozes, Petrópolis, 1989, p. 40.

usufruir do livre arbítrio, o homem pode escolher amar ou rebelar-se contra Deus. Mesmo assim, ainda que a sua condição lhe dê a oportunidade de corromper a sua semelhança com Deus, Agostinho afirma que Deus, na sua onisciência, não é desconhecedor do rumo que cada indivíduo seguirá (se o caminho de Deus, se o caminho da perdição), o que faz de Deus soberano sobre todos os assuntos da vida e da história humana.¹⁴²

Todavia, o ato de rebeldia contra Deus do primeiro homem, iniciado na primeira mulher, carne da sua carne (o que leva à afirmação da origem do pecado em Adão, visto que Eva é criada a partir da mesma matéria que Adão), não se resume em consequências apenas a Adão e Eva. Por outras palavras, o pecado de Adão não tem só consequências para ele, mas toda a sua descendência fica marcada por esse primeiro pecado e, por isso, toda a sua descendência está condenada a nascer, automaticamente, como cidadã da *cidade terrena*, da cidade daqueles que vivem segundo o princípio de si mesmos – *Portanto, da mesma forma como o pecado entrou no mundo por um homem, e pelo pecado a morte, assim também a morte veio a todos os homens, porque todos pecaram (Rm 5,12)*¹⁴³. Para Agostinho, toda a passagem de Rm 5, 11-21¹⁴⁴ trata

¹⁴² «Deus não ignorava que o homem viria a pecar e que, votado à morte, viria a gerar filhos destinados à morte. E estes mortais iriam progredir de tal maneira na fereza do crime que os animais destituídos de razão, falhos de vontade, nascidos de várias estirpes, — umas das águas, outras das terras—, viveriam entre si, nas suas espécies, com mais segurança e mais paz do que os homens cuja raça provinha de um só para assegurar a concórdia. Efetivamente, nem os leões, nem os dragões alguma vez desencadearam entre si guerras semelhantes às dos homens. Mas Deus previa também que um povo piedoso, chamado pela sua graça à adoção divina, desligado do pecado e justificado pelo Espírito Santo, seria associado aos santos anjos na paz eterna, quando a morte, sua última inimiga, fosse destruída. A este povo havia de ser útil a consideração de que Deus decidiu a criação do género humano a partir de um só homem para mostrar aos homens quanto apreciava a unidade na sua pluralidade» DCD XII, 23.

¹⁴³ Cf. Isidro P. LAMELAS, «A “invenção” do pecado original segundo Agostinho», in *Didaskalia* XLII (2012) I, pp. 112-119.

¹⁴⁴ *Eis por que, como por meio de um só homem o pecado entrou no mundo e, pelo pecado, a morte, assim a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram. Pois até à Lei havia pecado no mundo; o pecado, porém, não é levado em conta quando não existe lei. Todavia, A morte imperou desde Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram de modo semelhante à transgressão de Adão, que é figura daquele que devia vir... Entretanto, não acontece com o dom o mesmo que com a falta. Se pela falta de um só a multidão morreu, com quanto maior profusão a graça de Deus e o dom gratuito de um só homem, Jesus Cristo, se derrama sobre a multidão. Também não acontece com o dom como aconteceu com o pecado de um só que pecou: porque o julgamento de um resultou em condenação, ao passo que a graça, a partir de numerosas faltas, resultou em justificação. Se, com efeito, pela falta de um só a morte imperou através deste único homem, muito mais os que recebem a abundância da graça e do dom da justiça reinarão na vida por meio de um só, Jesus Cristo. Por conseguinte, assim com pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida. De modo que, como pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores, assim, pela obediência de um só, todos se tornarão justos. Ora, a Lei interveio para que avultasse a falta; mas onde avultou o pecado, a graça superabundou, para que, como imperou o pecado na morte, assim também imperasse a graça por meio da justiça, para a vida eterna, através de Jesus Cristo, nosso Senhor. (Rm 5, 11-21).*

do único pecado de Adão, que se transmite por geração e não por imitação. Daqui podemos concluir que a natureza humana não só se tenha convertido em pecadora como também tenha gerado pecadores.¹⁴⁵

Contudo, sendo a cidade de Deus a primeira a existir, a cidade terrena surge pela desobediência dos primeiros humanos a povoar esta terra, quando caem na armadilha do demónio que lhes prometia serem, eles mesmos, como deuses e conhecedores de todas as coisas. Porque não souberam obedecer a algo que era tão fácil de ser obedecido, por sua própria culpa perderam a harmonia do paraíso e, por se “descobrirem nus”, passaram a viver em guerra consigo mesmos, pois haviam perdido a paz que experimentaram e viveram no paraíso. Desta forma, a cidade de Deus surge em oposição à cidade terrena, uma vez que, à semelhança do paraíso perdido, é a cidade de todos aqueles que, pela graça de Deus, tiveram um amor maior por Ele do que por si próprios e que, depois da sua passagem pela terra, fazem agora parte da multidão dos santos.

b) Progresso das duas cidades através dos tempos

Dos Livros XV-XVIII, Agostinho descreve o progresso e desenvolvimento das duas cidades, uma das quais está destinada a reinar eternamente com Deus e a outra condenada a sofrer o eterno suplício com o demónio.¹⁴⁶ Como exemplo do progresso inicial dessas duas cidades estão os dois filhos de Adão, Caim e Abel.¹⁴⁷ Mesmo que ambos tenham oferecido sacrifícios a Deus, a devoção e a condição do coração de Caim fez com que a sua oferta não fosse aceite por Deus. Caim, movido pela raiva contra Deus e pela inveja contra Abel, responde

¹⁴⁵ Cf. Piet SCHOONENBERG, «O homem no pecado», in *Mysterium Salutis* II/3, Editorial Vozes, Petrópolis, 1972, p. 350.

¹⁴⁶ «Em linguagem figurada chamamos-lhe também duas cidades, isto é, duas sociedades de homens das quais uma está predestinada a reinar eternamente com Deus e a outra a sofrer um suplício eterno com o Diabo» DCD XV, 1.

¹⁴⁷ «Caim, o primeiro a nascer dos dois pais do género humano, pertence à cidade dos homens; e Abel, o segundo, pertence à cidade de Deus» CDC XV, 1.

com o assassinato do irmão. Tendo isto acontecido, as etapas iniciais da cidade terrena são marcadas pela inveja, pela raiva contra Deus e pelo fratricídio.¹⁴⁸

Por outro lado, se Caim havia fundado uma cidade, Abel, como «peregrino» pela cidade terrena, não se estabeleceu na terra. Logo, o progresso da cidade de Deus começa com Abel, morto pelo seu irmão, Caim.¹⁴⁹

A maioria dos livros referentes a este tópico (Livros XV-XVIII) são como que um comentário às escrituras, recontando as vidas daqueles santos que, como Abel, peregrinaram na terra caminhando com Deus, ao passo que ansiavam pela cidade celeste. De facto, não deixa de ser interessante que os cidadãos de cada uma das cidades interagem uns com os outros, ao mesmo tempo que vivem os valores das cidades às quais devotam a sua lealdade.

c) Fim para o qual se dirigem as duas cidades

Dos Livros XIX-XXII do DCD, Agostinho procura mostrar que os cidadãos das duas cidades perceberão, respetivamente, qual o seu fim aquando da segunda vinda de Cristo e do consequente julgamento. Escreve Agostinho:

«Realmente, este é que se chama propriamente o Dia do Juízo porque nele não haverá lugar a queixas de incautos – porque é que este injusto tem sorte, porque é que este justo não tem sorte. Então é que se verá claramente que a verdadeira e plena felicidade não será senão a de todos os bons e a suprema infelicidade não será senão de todos os maus.»¹⁵⁰

¹⁴⁸ «O primeiro fundador da cidade terrestre foi um fraticida; vencido pela inveja, matou seu irmão, cidadão da cidade eterna e peregrino nesta Terra. Não é, pois, de admirar que, muito mais tarde, quando da fundação da cidade que viria a ser a cabeça desta cidade terrestre de que falamos e a reinar sobre tantos povos, se tenha produzido uma imagem deste primeiro exemplo [...] Roma foi, na verdade, fundada no dia em que Remo foi morto por seu irmão Rómulo, como o atesta a história romana» DCD XV, 5.

¹⁴⁹ Cf. Jules CHAIX-RUY, *La Cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin*, p. 928; Escreve Santo Agostinho: «Está escrito que Caim fundou uma cidade; como peregrino que era, não a fundou, porém, Abel. É que a cidade dos santos é a do Alto, embora procrie cá cidadãos entre os quais ela vai peregrinando até que chegue o tempo do seu reino. Então ela reunirá a todos, ressuscitados nos seus corpos, dando-lhes o reino prometido onde reinarão para sempre com o seu Chefe, o Rei dos séculos» DCD XV, 1.

¹⁵⁰ «Iste quippe dies iudicii proprie iam uocatur, eo quod nullus ibi erit inperitae querellae locus, cur iniustus ille sit felix et cur ille iustus infelix. Omnium namque tunc nonnisi bonorum uera et plena felicitas et omnium nonnisi malorum digna et summa infelicitas apparebit» DCD XX, 1.

Desta forma, percebe-se já qual será o fim dos cidadãos da “cidade do diabo”¹⁵¹, daqueles cuja primazia se centra em si mesmos: separação de Deus, inferno e castigo. Já os cidadãos da cidade celeste, aqueles que aderiram aos valores da cidade de Deus, esses herdarão a vida eterna, porque o grande tesouro do céu é habitar eternamente na presença de Deus, da mesma forma que Adão viveu antes de ter pecado.

2. Contexto e história do Livro XIV do DCD

O Livro XIV do DCD, escrito por volta do ano 420¹⁵², abrange vários temas, os quais se relacionam entre si, tais como: graça, carne e espírito; vontade, amor e paixões; o pecado de Adão, as consequências desse pecado e o castigo pela transgressão; desejo, vergonha e procriação.

Este Livro insere-se no primeiro conjunto da segunda parte desta obra grandiosa, que começa com o livro XI e vai até ao livro que é o objeto deste trabalho. Nesta “secção” da sua obra, o Bispo de Hipona pretende mostrar aos romanos que não haviam perdido nenhum valor fundamental com o ataque dos Visigodos, visto que Roma era uma cidade dos homens, caracterizada por ser efêmera e terrena, e por estar, eventualmente, sujeita a ter um fim. Apelando a que os homens voltem os seus corações para os bens do alto, vai mostrando como a cidade de Deus, por outro lado, é estável, eterna, fonte e cume de toda a consolação, e que, estando sob o poder de Deus, é a cidade que será, em última análise, a cidade triunfante.

Passemos, portanto, à estrutura do livro XIV¹⁵³:

¹⁵¹ A chamada “cidade do diabo” encontra-se, assim como a cidade de Deus, inserida na cidade terrena, mas sem se confundir com ela, visto que a cidade terrena também compreende aqueles que procuram o “amor a Deus que leva ao desprezo de si” (Cf. DCD XIV, 28).

¹⁵² Por volta da mesma altura em que escreve o *De nuptiis et concupiscentia*.

¹⁵³ Cf. Jean-Claude GUY, *Unité et structure logique de la “Cité de Dieu” de Saint Augustin*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1961, pp. 22-23.

- a) Caps. 1-4: Viver segundo a carne e viver segundo o espírito;
- b) Caps. 5-11a: não é a carne, mas a vontade má que é a causa do pecado;
- c) Caps. 11b-14: a natureza do pecado original;
- d) Caps. 15-22: consequência do pecado original: mortalidade do corpo e a libido sexual;
- e) Caps. 23-26: determinação do que teria sido a sexualidade, se não tivesse sido perturbada pelo pecado;
- f) Caps. 27 e 28: conclusão da primeira parte – Dois amores, duas cidades¹⁵⁴.

Segundo Jean-Claude Guy, «é possível perceber a natureza exata da oposição entre as duas cidades, partindo dos seus fundamentos (Livro XI), como ela já existe na presciência (Livro XII) e quais são as consequências e as marcas que ficam no homem (Livro XIII)»¹⁵⁵. Assim sendo, em primeiro lugar, há como que uma “recuperação sintética” de tudo o que se disse antes sobre o género humano, para criar um *background* imediato que fundamente as questões que se seguem; para isso, demarcamos os dez primeiros capítulos do livro em análise¹⁵⁶, dos quais concluímos:

- Entre os homens, não há simplesmente semelhanças de natureza, mas também laços mais profundos de unidade e de parentesco, visto que Deus quis que todo o género humano tivesse a sua origem num só homem – Adão, pai da humanidade;
- A desobediência dos dois primeiros homens¹⁵⁷ deteriorou a natureza humana (*in deterius mutaretur*), chegando ao ponto de fazer com que toda a sua descendência se submetesse, automaticamente, à escravidão do pecado e, conseqüentemente, à morte;

¹⁵⁴ «Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, celestem vero amor Dei usque ad contemptum sui» DCD XIV, 28.

¹⁵⁵ Jean-Claude GUY, *Unité et structure logique de la “Cité de Dieu” de Saint Augustin*, p. 103.

¹⁵⁶ Cf. Jean-Claude GUY, *Unité et structure logique de la “Cité de Dieu” de Saint Augustin*, p. 103.

¹⁵⁷ Quando nos referimos a “primeiros homens”, estamos a referir-nos a Adão e Eva.

- Esta morte é tão forte que todos seriam condenados à segunda morte, se a graça de Deus, que é absolutamente gratuita, não libertasse aqueles que Lhe agradam;
- Contudo, apesar das inumeráveis diferenças que se manifestam nos homens (personalidade, costumes, língua...), o gênero humano pode distinguir-se em duas categorias:
 - Os homens que preferem viver segundo a carne;
 - Os homens que preferem viver segundo o espírito.

Em segundo lugar, está o nascimento das duas cidades, dualidade essa que se funda no pecado original e nas suas consequências.¹⁵⁸ Dos capítulos 11 a 14, Agostinho fala da natureza do pecado original. Aqui, partimos do princípio de que Deus, na sua imensa bondade, criou o homem dotando-o de uma vontade boa – o que se opõe face à vontade má que, não sendo uma realidade positiva, jamais poderia ser criada por Deus. Mas, porque Deus o criou do nada, apesar de ser dotado de vontade boa, Deus também lhe deu o livre arbítrio, que faz do homem livre para recusar a Deus.¹⁵⁹ Assim, tendo isto por base, percebemos o porquê do pecado de Adão: ele era livre para decidir contra o Criador, ainda que não fosse essa a ordem natural das coisas criadas. Porém, visto que a vontade precede o ato, antes ainda de ter desobedecido à norma de Deus (ao colher o fruto da árvore proibida), está uma vontade má, que revela que o homem já se tinha afastado de Deus. Nesta gênese do pecado, somos conduzidos à conclusão de que o homem já tinha “pecado antes de pecar”, na sua vontade de se desligar de Deus¹⁶⁰. Por isso, tendo o seu princípio no interior do homem, é na alma que reside a gravidade do pecado.

Entre os capítulos 15 a 27, Santo Agostinho aborda as consequências do pecado original. O pecado de Adão tem a sua origem na recusa da ordem fixada por Deus (movido pelo desejo de se tornar, ele mesmo, num deus), o que fez com que o castigo que recaiu sobre ele seja o mesmo

¹⁵⁸ Cf. Jules CHAIX-RUY, *La Cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin*, pp. 923-931.

¹⁵⁹ Cf. Marianne DJUTH, «Will», in Allan D. FITZGERALD, *Augustine through the ages*, pp.881-885.

¹⁶⁰ Cf. MORIONES, Francisco, *Teología de San Agustín*, pp. 100-102.

que recai sobre toda a sua descendência.¹⁶¹ Por outras palavras, no ato de desobediência contra a vontade de Deus (desobediência essa que, no fundo, se direciona contra o próprio homem), está a consequência de que todos os homens pereçam e sofram as dores da carne (envelhecimento, sofrimento e morte) e as suas almas se tornem escravas das paixões.

No que se refere a esta última questão, Agostinho remete para a escravização do homem à libido sexual, escravização essa que se exerce frequentemente contra a vontade do indivíduo e que, invadindo a consciência, retira ao espírito a liberdade de o homem se pensar para além disso¹⁶²; conclua-se, portanto, que até o livre arbítrio tem algo de “escravo”.

A sua conceção da concupiscência como um vício da natureza humana (pelo qual o homem é responsável por ter uso da vontade livre), visto como um ato de rebeldia contra o próprio Deus, fez com que Agostinho visse essa desordem catastrófica e ruínosa manifestamente a partir da fisiologia da sexualidade humana¹⁶³, o que lhe permitiu explicar o motivo pelo qual se submeteram todos os descendentes de Adão ao pecado original.

Esta questão faz o núcleo central do livro XIV do DCD, no qual Agostinho observa que, ainda que haja submissão do homem a muitos outros desejos, quando aparece a palavra *libido*, se não estiver referenciada a alguma outra coisa, esta refere-se quase sempre ao sentido sexual.¹⁶⁴

¹⁶¹ Cf. J. Van OORT, «La concupiscencia sexual y el pecado original según san Agustín», in *Augustinus* XXXVI (1991), pp. 337-342; Geral BONNER, «Concupiscentia», in *Augustinus Lexicon* I, pp. 1113-1122; Kari Elisabeth BORRESEN, *Equivalencia y subordinación según san Agustín: Naturaleza y papel de la mujer*, in *Augustinus* XXX (1985), pp. 134-149.

¹⁶² Cf. Jean-Claude GUY, *Unité et structure logique de la “Cité de Dieu” de Saint Augustin*, pp. 104-105.

¹⁶³ Cf. Gerald BONNER, «Concupiscentia», in *Augustinus Lexicon* I, pp. 1119-1120; Sobre esta “desordem” que parte do interior do homem, Christian Schütz e Rupert Sarach escrevem: «As relações mais íntimas, que constituem o ser pessoal, são de que qualquer forma perturbadas por ele, a ponto de surgir um eu deformado. Pois o eu pode recusar o apelo do tu, pode fechar-se a ele, não lhe prestar atenção, querer compreender-se a si mesmo sem ele. E assim abusa da sua liberdade (liberdade para alguma coisa!), não aceita o dom nem o apelo como missão e exigência, mas toma-a sem escrúpulo como o enriquecimento do eu isolado. Isola-se, por isso, ainda mais, transforma-se num “isto” impessoal, decresce no seu verdadeiro ser pessoal. Todo o seu procedimento é pervertido pelo mesmo espírito de autonomia egocêntrica: o eu já não é mais resposta, nem doação amorosa a alguém, mas um querer reclamar tudo egoisticamente para si mesmo. A doação, se assim o quisermos chamar, que ele faz, torna-se o preço pago pelo homem a quem o eu quer “usar” ou “ter” para si, a quem já não mais se dirige como a um tu e ao qual deveria estar ordenado por uma relação de amor». «O homem como pessoa», in *Mysterium Salutis* II/3, p. 84.

¹⁶⁴ Cf. DCD XIV, 16.

Na consciência da nudez de Adão e Eva, depois do seu ato de desobediência, e no sentimento de vergonha difundido pela relação sexual (que depois do pecado procura intimidade), Agostinho encontra a evidência do carácter vicioso da concupiscência sexual¹⁶⁵. Este sentimento de vergonha é resultado pela perda de controlo sobre os órgãos sexuais, que é, em si mesmo, a consequência do primeiro ato mau da vontade (por terem caído na armadilha do diabo), o que se tornou no ponto de viragem do homem, obra de Deus, para o homem que faz as suas escolhas, inclusive contra a própria vontade do Criador.¹⁶⁶ Apesar disso, a principal causa do ponto de viragem no homem é o orgulho¹⁶⁷, que é um pecado da mente e não da carne – a qual é escrava da alma¹⁶⁸. É por isso que Agostinho sugere a necessidade de a alma controlar o corpo com o “freio da sabedoria/razão”¹⁶⁹.

Contudo, Agostinho é muito cuidadoso ao reforçar que, apesar de a concupiscência sexual ser um vício, o matrimónio e a fecundidade permanecem bons porque são dons de Deus¹⁷⁰, uma vez que Adão até poderia ter gerado filhos no paraíso, mas isso teria de acontecer sob um ato fundamentado da vontade e livre de qualquer elemento de paixão^{171, 172}.

¹⁶⁵ «[...] non igitur mala est caro, si malo careat, id est uitio, quo uitatus est homo, non factus male, sed ipse faciens» *De continentia* 20; Cf. Gerald BONNER, «Concupiscentia», in *Augustinus Lexicon* I, pp. 1116-1117.

¹⁶⁶ «[...] A primeira vontade má, porque precedeu no homem todas as suas más obras, é menos uma obra que um defeito pelo qual o homem, abandonando a obra de Deus, decai para as suas próprias obras que, por tal facto, são más, porque são como ao homem apraz e não como apraz a Deus» DCD XIV, 11.

¹⁶⁷ Kari Borresen escreve: «En Adán e Eva las reacciones pueden diferir según el sexo, pero el orgullo en el uno y el outro es idéntico, y este orgullo alcanza su cima cuando, habiendo querido hacerse iguales a Dios por el conocimiento del bien y del mal, aún quieren sustraerse a la responsabilidad de un pecado manifesto». *Equivalencia y subordinación según san Agustín: Naturaleza y papel de la mujer*, in *Augustinus* XXX (1985), p. 138; escreve também o Bispo de Hipona: «Mas o pior e mais condenável é a soberba que até nos pecados manifestos procura a escapatória duma justificação» DCD XIV, 14.

¹⁶⁸ «[...] o homem – que mesmo na sua carne seria espiritual caso guardasse o mandamento – tornou carnal o próprio espírito e ele, que, devido à sua soberba, em si mesmo tinha posto as suas complacências, a si mesmo foi entregue pela justiça de Deus. [...] O que se diz desejar ou sofrer a carne – é o próprio homem [...] ou algo da alma que recebe da carne uma impressão penosa (dela lhe provém o sofrimento), ou agradável (dela nascendo o prazer)» DCD XIV, 15.

¹⁶⁹ Cf. DCD XIV, 19.

¹⁷⁰ «[...] A bênção das núpcias para que os casados crescessem, se multiplicassem e enchessem a Terra foi mantida mesmo nos delinquentes» DCD XIV, 21.

¹⁷¹ «[...] As núpcias dignas da felicidade do Paraíso, se não tivesse havido o pecado, teriam gerado filhos dignos de amor e não teriam vergonha da volúpia (libido)» DCD XIV, 23.

¹⁷² Cf. Gerald BONNER, «Concupiscentia», in *Augustinus Lexicon*, Vol. 1, p.1118; Davide COVI, «Valor y finalidad del sexo según san Agustín», in *Augustinus* XVIII (1973), pp. 3-21; Davide COVI, «El valor y el fin de la actividad sexual matrimonial según san Agustín», in *Augustinus* XIX (1974), pp. 113-126.

3. “A cidade dos homens que querem viver segundo a carne”

O tema das “duas cidades” é retomado nos capítulos primeiro e último do Livro XIV do DCD. No primeiro capítulo, Agostinho evoca a distinção Paulina entre carne-espírito para definir duas categorias de humanos, descrevendo-as como seguindo, respetivamente, os seus tipos de paz¹⁷³, frisando que «não se encontram senão dois tipos de sociedades humanas»¹⁷⁴. No último capítulo, retoma o tema definindo as duas cidades em termos de amor: «Dois amores fizeram duas cidades: o amor de si até ao desprezo de Deus – a terrestre; o amor de Deus até ao desprezo de si – a celeste»¹⁷⁵.

Se se entender o termo “cidade” como a reunião dos homens em comunhão de coração¹⁷⁶, ou seja, daqueles corações que se possuem do mesmo amor, podemos perceber mais claramente a oposição das duas cidades, visto que os homens se unem ou dividem em função do objeto de amor para onde se inclina o coração.

No decorrer de todo este livro do DCD, assim como em muitas outras partes desta obra, podemos observar como Agostinho insiste na condenação dessa cidade em que os homens procuram ser o centro para onde converge todo o amor, ignorando a Deus e a ordem por Ele estabelecida. Ainda assim, contrapõe-na sempre à outra cidade, à cidade celeste, na qual não há inversão nem prevaricação da vontade das criaturas face ao Criador. Assim, na cidade celeste, tudo é harmonioso, ao passo que, na dos homens, tudo é confusão, atendendo a que a grande característica desta última cidade é que os seus cidadãos são aqueles homens que querem «viver segundo a carne».¹⁷⁷

¹⁷³ «In sui cuiusque generis pace uiuentium» DCD XIV, 1.

¹⁷⁴ «Non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent» DCD XIV, 1.

¹⁷⁵ «Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui» DCD XIV, 28.

¹⁷⁶ Cf. Miles HOLLINGWORTH, *The pilgrim city. St. Augustine of Hippo and his innovation in political thought*, T&T Clark, London, 2010, p. 28.

¹⁷⁷ DCD XIV, 1.

Agostinho descreve mais aprofundadamente este “centrar-se em si mesmo” quando diz sobre a cidade terrena:

«O amor de si até ao desprezo de Deus, [...] glorifica-se em si própria, [...] solicita dos homens a glória, [...] na sua glória levanta a cabeça, [...] nos seus príncipes ou nas nações que subjuga, dominada pela paixão de dominar, [...] ama a sua própria força nos seus potentes, [...] [nela], os sábios vivem como ao homem apraz ao procurarem os bens do corpo, ou da alma, ou os dois: e os que puderam conhecer a Deus, «não o glorificaram como Deus, nem lhe prestaram graças, mas perderam-se nos seus vãos pensamentos e obscureceram o seu coração insensato. Gabaram-se dos seus sábios» (Rm 1, 21-22), (isto é, exaltando-se na sua sabedoria sob o império do orgulho) «tornaram-se loucos – e substituíram a glória de Deus incorruptível por imagens representando o homem corruptível, aves, quadrupedes e serpentes» (Rm 1, 23-24), (porque à adoração de tais ídolos conduziram os povos ou nisso os seguiram) «e veneraram e prestaram culto a criaturas em vez do Criador que é bendito para sempre» (Rm 1, 25)».¹⁷⁸

O resultado desta tendência egocêntrica é que a sociedade experimenta um colapso, onde são frequentes as contendas, guerras e disputas e onde é comum, também, a opressão dos poderosos sobre os fracos. Contudo, a queda adâmica permite a Deus, por um lado, expor o seu poder de castigar e, por outro, mostrar a sua graça àqueles que foram salvos do conjunto dos condenados (*massa damnata*).¹⁷⁹

Desta forma, se pensarmos que o homem, para viver feliz, pode afastar-se da graça de Deus, enganámo-nos, pois até no paraíso, para se viver bem, era necessária a graça de Deus; por isso é que o homem vivia em tranquilidade e sem sofrimento. Porém, era nas mãos do homem que estava o poder de superar as tentações do diabo (e Deus não o privou desse poder, mesmo que

¹⁷⁸ «[...] scilicet amor sui usque ad contemptum Dei; [...] Denique illa in se ipsa; [...] Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; [...] Illa in gloria sua exaltat caput suum; [...] Illi in principibus eius uel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; [...] Illa in suis potentibus diligit uirtutem suam; [...] Ideoque in illa sapientes eius secundum hominem uiuentes aut corporis aut animi sui bona aut utriusque sectati sunt, aut qui potuerunt cognoscere Deum, non ut Deum honorauerunt aut gratias egerunt, sed euauerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes se esse sapientes (id est dominante sibi superbia in sua sapientia sese extollentes) stulti facti sunt et inmutauerunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et uolucrum et quadrupedum et serpentium (ad huiusce modi enim simulacra adoranda uel duces populorum uel sectatores fuerunt), et coluerunt atque seruierunt creaturae potius quam Creatori, qui est benedictus in saecula» DCD XIV, 28.

¹⁷⁹ Cf. FRANCISCO MORIONES, *Teología de San Agustín*, p. 86 ss.

o resultado fosse o insucesso dessa superação)¹⁸⁰. Na mesma linha, a cidade terrena é apresentada em contraste com a cidade celeste a partir do primeiro pecado: o Pecado Original (a queda dos primeiros homens que é perpetrada por toda a história da descendência humana), é a marca que leva a que todo o homem precise da graça purificadora de Deus, a única que pode restabelecer a condição perdida da felicidade eterna e que conduz ao paraíso celeste.¹⁸¹ O homem do paraíso já era um ser “revestido de carne”, isto é, já tinha forma corpórea; contudo, o amor harmonioso reinante no paraíso fazia-o estar disposto para essa mesma harmonia, não se perturbando pelos desejos e dores da carne.¹⁸² Porém, o primeiro pecado, causado pela desobediência e orgulho, leva a que o homem terreno viva preso à carne e aos afetos viciosos, arrastando com ele toda a sua descendência, a qual, a exemplo do pai Adão, preferem viver no erro.

Também o orgulho manifesto na origem do pecado de Adão, patenteia a recusa do homem face ao Criador: Deus, que o tinha feito à sua imagem e lhe tinha dado tudo para que ele fosse feliz no paraíso, foi desprezado pelo homem¹⁸³, quer pela sua vontade má, quer pela sua desobediência. Assim, ao ato pecaminoso precede uma vontade má (na qual está o início do pecado); logo, a soberba transforma-se num vício gravíssimo que precede a transgressão, porque impede o homem de se ver como criatura limitada, o que faz com que, se a sua

¹⁸⁰ Segundo W. Seibel, uma vez que Adão se encontrava, «pelo mandamento divino, na contingência de optar entre obediência e desobediência, encontrava-se como todos os seus descendentes “*in statu viae*”, a caminho da consumação, sem ter alcançado a própria consumação. Tinha que aceitar a ordem, na qual Deus o colocara, por sua livre decisão. A verdade é que estava no estado de graça, antes mesmo de qualquer possibilidade de opção pessoal. Mas a graça não lhe devia pertencer rigorosa e definitivamente, sem que ele mesmo consentisse em aceitá-la. Neste sentido, também de Adão vale o princípio fundamental da ordem salvífica de que Deus não salva o homem sem o livre consentimento deste. Como todos os demais, também Adão era chamado à responsabilidade e devia demonstrar pela obediência a Deus a sinceridade do seu amor. Também de Adão se deve dizer que ainda não tinha alcançado o seu fim. A sua condição distingue-se da do homem pós-adâmico somente pelo facto de que a situação, em que devia ocorrer a decisão, caracterizava-se por uma luz mais viva da graça intacta e não pelas consequências da culpa – distinção essa, que faz aparecer tanto mais grave a culpa de Adão». «O homem como imagem sobrenatural de Deus e o estado original do homem», in *Mysterium Salutis* II/3, pp. 253-254.

¹⁸¹ Sobre a doutrina agostiniana do pecado original, Cf. Isidro P. LAMELAS, «A “invenção” do pecado original segundo Agostinho», in *Didaskalia* XLII (2012), pp. 55-134; ver também: Paul RIGBY, «Original Sin», in A. FITZGERALD, *Augustine through the ages*, pp. 607-614; J. Van OORT, «La concupiscencia sexual y el pecado original según san Agustín», pp. 337-342.

¹⁸² Cf. Wolfgang SEIBEL, «O homem como imagem sobrenatural de Deus e o estado original do homem», in *Mysterium Salutis* II/3, p. 260.

¹⁸³ Cf. DCD XIV, 15.

transgressão é exposta e condenada, o seu orgulho lhe retire a virtude da humildade e, em vez de pedir perdão, procure formas de se justificar, atribuindo sempre a culpa a um outro. Desta forma, partindo da doutrina do pecado original, Agostinho constrói os fundamentos históricos da soberba e da consequente relação inseparável de três tipos de ódio: ódio de si, da verdade e de Deus.¹⁸⁴ Com isto, o homem faz-se prisioneiro da cidade terrena.

Diz Agostinho:

«Pior e mais condenável é a soberba que até nos pecados manifestos procura a escapatória duma justificação. [...] Ainda que não neguem como Caim o que cometeram, todavia, a soberba procura lançar sobre o outro o mal que fez – sobre a serpente a soberba da mulher, sobre a mulher a soberba do homem.»¹⁸⁵

Se atendermos ao relato genesíaco, percebemos que Adão não foi enganado pela serpente: ele pecou somente por se mostrar disposto a dissociar-se da única companheira que tinha; mesmo assim, ele pecou também ao desobedecer à advertência de Deus: se Deus quis criar todos os homens a partir do primeiro homem, Eva, não sendo exceção, também foi criada a partir de Adão, o que faz com que o pecado de Eva, por ser da mesma carne de Adão, seja um só pecado, cujas consequências recaem sobre ambos.¹⁸⁶ Ainda que não lhe faltasse nada, quando se lhe “abrem os olhos”, Adão deseja ter mais, ser mais, viver mais: a semente do pecado já havia começado a lançar raízes no seu coração. Porém, o afastamento de Deus com o desejo de ser livre, leva o homem a aprisionar-se a si mesmo e, por ter entrado em «discórdia consigo mesmo, sofreu uma dura e miserável servidão às ordens daquele a quem, ao pecar,

¹⁸⁴ Cf. Paul RIGBY, «Original Sin», pp. 607-614.

¹⁸⁵ «Sed est peior damnabiliorque superbia, qua etiam in peccatis manifestis suffugium excusationis inquiritur; [...] Nam licet isti non sicut Cain quod commiserunt negent, adhuc tamen superbia in aliud quaerit referre quod perperam fecit: superbia mulieris in serpentem, superbia uiri in mulierem» CDC XIV, 14.

¹⁸⁶ Segundo K. Borresen, «el pecado de Eva es asumido en cierto modo por el pecado de Adán a causa de la unidad de la pareja; el hombre viene a ser de golpe el actor principal en el drama original. [...] Agustín responde que el Apóstol opone la solidaridad del pecado por generación a la solidaridad de la salvación por regeneración en Cristo. El pecado del género humano es el pecado de Adán, a pesar de la prioridad temporal de Eva en la caída, como la justificación es obrada por Cristo porque la justicia reside en El en el más alto grado». «Equivalencia y subordinación según san Agustín: Naturaleza y papel de la mujer», in *Augustinus* XXX (1985), p. 147.

obedecera»¹⁸⁷. Ainda no início deste livro, diz Agostinho: «vós viveis em conformidade com o homem e não em conformidade com Deus. Se vivêsseis em conformidade com Deus, deuses sériéis»¹⁸⁸. Por outras palavras, o homem só será deus quando reconhecer a Deus como Deus, porque não é sem a divindade que nos podemos tornar divinos: é, sim, a graça de Deus que nos deifica¹⁸⁹.

Por fim, a cidade terrena é, de forma breve, uma prisão para aqueles que, por dar primazia à satisfação do seu ego, se tornaram escravos de si mesmos.¹⁹⁰ A consequência disso, é que também se tornam escravos do demónio que, agindo a partir de dentro do homem, prepara ciladas para que a sua queda seja cada vez mais profunda, sem possibilidade de remédio; tornam-se, ainda, escravos das paixões, que prendem o homem a desejos descontrolados, impossibilitando-o de se ver para além da satisfação desses mesmos desejos; torna-o, finalmente, escravo da desobediência, porque, tendo-se o homem recusado a obedecer a Deus, não se consegue obedecer a si mesmo¹⁹¹. No fundo, o cidadão terreno (todo aquele que vive sob o freio da soberania da autoestima) é todo o homem que, querendo enaltecer-se, vive longe de si; por estar longe de Deus, vive longe da verdade por ter negado a Verdade (que é Deus!); é humanamente pobre porque negou as riquezas divinas; é corrompido porque se distanciou d'Aquele que o podia purificar do peso, sofrimento e infelicidade em que está submerso.¹⁹² Apesar de tudo isto, uma só coisa seria fundamental para um recomeço orientado para Deus: bastava que o homem semeasse a humildade em si mesmo e que, de coração contrito, pedisse o perdão e a graça de Deus, porque, sem o auxílio da graça e vontade de mudar, o homem jamais poderá aceder à cidadania celeste.¹⁹³

¹⁸⁷ «Cui peccando consensit, pro libertate, quam concupiuit, duram miseramque ageret seruitutem» DCD XIV, 15.

¹⁸⁸ DCD XIV, 4.

¹⁸⁹ Cf. Vittorino GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Edizione Borla., Roma, 1983, pp 71-74.

¹⁹⁰ Cf. Piet SCHOONENBERG, *O homem no pecado*, in *Mysterium Salutis* II/3, p. 282-284.

¹⁹¹ Cf. DCD XIV, 24.

¹⁹² Escreve Schoonenberg: «Deus é a fonte do ser; quando o homem se aparta dele, nega o seu próprio ser, nega o seu próprio ser, destrói-se a si próprio, põe fim a seu próprio ser: quem se aparta dos outros não pode encontrar a si a realizar-se a si próprio; quanto menos então consegui-lo-á quem se aparta daquele em quem o pecador tem a fonte do seu próprio ser?» «O homem no pecado», in *Mysterium Salutis* II/3, p. 287.

¹⁹³ Vittorino Grossi escreve sobre esta questão: «L'*audiitorium* della grazia è detto così perché aiuta, mette in condizione di, non si sostituisce quindi alla libertà né svalorizza l'uomo e i suoi sforzi ma solo li rende possibili.

4. “A cidade dos que querem viver segundo o espírito”

Se, como vimos anteriormente, a cidade terrena é a cidade daqueles cujo amor está centrado em si mesmos até ao desprezo de Deus, aqueles que procuram centrar o seu amor em Deus até ao desprezo de si mesmos são os cidadãos da cidade de Deus¹⁹⁴. Todavia, há uma questão que já mencionamos anteriormente e que convém voltar a salientar: ainda que haja duas cidades, os cidadãos da cidade celeste também passam pela cidade terrena, visto que, sendo eles também descendentes do primeiro homem, também estão marcados pela mancha do pecado original e, por isso, a passagem pela cidade terrena serve como possibilidade de se purificarem e de dignificarem as suas almas para se apresentarem a Deus.

Santo Agostinho chama àqueles que passam pela cidade terrena de “peregrinos”¹⁹⁵, porque, ao contrário dos cidadãos terrenos que se estabelecem e permanecem nessa cidade, os cidadãos da cidade celeste passam pela terra com o anseio de regressar a Deus.¹⁹⁶ Contudo, a sua passagem pela terra não é apenas uma “mera formalidade”¹⁹⁷, mas ocasião de se despirem do homem pecador, revestindo-se de Cristo, Homem novo, fazendo por se dedicarem e valorizarem as coisas de Deus. Aqueles que são “peregrinos” pela cidade terrena, vivem a sua existência numa espécie de exílio, no qual nenhum deles é imune à dor ou à tentação do pecado. Por outro lado, essa passagem é também ocasião de esperança para os que andam perdidos,

Ciò era vero per Adamo innocente cui era sufficiente l'*audiitorium sine quo non* (= quella grazia senza la quale non si agisce sul piano di Dio); ed è vero per ogni uomo dopo il peccato dei progenitori che necessita dell'*audiitorium quo* (= la grazia di Cristo necessaria a tutti per consentire alla libertà di superare anzitutto lo scoglio della “concupiscenza” che Adamo non aveva). Porre il problema Dio-uomo nei termini di confronto tra volontà divina e volontà umana, come vollero i pelagiani, era per Agostino una questione falsa in sé per due motivi: a) la volontà divina non può non prevalere su quella umana; b) Dio, nei riguardi dell'uomo, non si pone come tiranno, bensì come suo creatore e redentore». *Lineamenti di antropologia patristica*, pp. 73-14.

¹⁹⁴ Cf. DCD XIV, 28.

¹⁹⁵ Cf. DCD XIV, 9.

¹⁹⁶ Cf. Miles HOLLINGWORTH, *The pilgrim city. St. Augustine of Hippo and his innovation in political thought*, T&T Clark, London, 2010, p. 5.

¹⁹⁷ Escreve H.-I. Marrou: «Por causa desta condição temporal, embarcados na história, seremos necessariamente atores e não simples espectadores ou testemunhas (recusar-se a agir é também agir, e da pior maneira). Seremos julgados segundo o que teremos sabido fazer de nossa breve jornada terrestre; trabalhadores da primeira ou da décima primeira hora, temos que trabalhar, e a vinha do Senhor é o campo de ação onde a história nos situa. É por isso que, rezando para que seu Reino venha a nós, também nos é preciso rezar para que, com a ajuda da graça, “aprendamos a contar bem os nossos dias” e para que “Ele dirija de cima a obra de nossas mãos (Sl 90[89], 12.17)». *Teologia da história: o sentido da caminhada da humanidade através da temporalidade*, p. 103.

porque torna manifesta a misericórdia de Deus e que Deus permite e quer que os homens, Suas criaturas, façam parte da inumerável multidão de anjos e santos que estão na presença de Deus, na cidade celeste.¹⁹⁸

Relevemos que, segundo Agostinho, a cidade de Deus é constituída por aqueles que “pretendem seguir o Espírito”¹⁹⁹. A cidade celeste, formada pelo amor de Deus que conduz ao amor centrado n’Ele, tem o próprio Deus como a maior glória desta cidade.²⁰⁰ Diz Agostinho que, nesta cidade, «só há uma sabedoria no homem: a piedade que presta ao verdadeiro Deus o culto que lhe é devido e que espera, como recompensa na sociedade dos santos (tanto dos homens como dos anjos), *que Deus seja tudo em todos* (1 Cor 25, 28)»²⁰¹. Ao contrário do que acontece na cidade terrena, os membros da sociedade e do governo da sociedade vivem em harmonia e «servem[-se] mutuamente na caridade: os chefes dirigindo, os súbditos obedecendo»²⁰². Como ele dirá mais à frente, num outro livro desta obra, se o número de cidadãos da cidade terrena aumenta pela geração física, o número dos da cidade celeste aumenta pela regeneração²⁰³, ou seja, purificados do pecado – que é o castigo da geração – aproximam-se de Deus como que renascidos para uma vida nova.²⁰⁴

Concluindo o que temos vindo a dizer, se o amor do homem estiver voltado para Deus, o espírito que assim vive consegue ultrapassar facilmente as tentações do diabo porque, estando Deus, que o criou bom, dentro do seu coração, é o próprio Deus que faz frente ao pecado, afastando-o do homem. Por outras palavras, é a graça de Deus que, unida à vontade humana dissolvida n’Ele, abre o caminho ao homem para chegar até Deus, encontrando-o em si mesmo,

¹⁹⁸ Cf. DCD XIV, 26, 27.

¹⁹⁹ DCD XIV, 1.

²⁰⁰ Cf. DCD XIV, 28.

²⁰¹ «In hac autem nulla est hominis sapientia nisi pietas, qua recte colitur uerus Deus, id expectans praemium in societate sanctorum non solum hominum, uerum etiam angelorum, ut sit Deus omnia in omnibus» DCD XIV, 28.

²⁰² «In hac seruiunt inuicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando» DCD XIV, 28.

²⁰³ Cf. Georges FOLLIET, «‘Trahere’/‘contrahere peccatum’». Observations sur la terminologie augustinienne du péché», in Cornelius MAYER, *Homo Spiritalis XXXVIII*, Augustinus-Verlag Würzburg, 1987, p. 125

²⁰⁴ Cf. DCD XV, 16.

no seu interior, começando a peregrinar rumo à cidade de Deus, que é a comunidade daqueles que esperam e se unem a Cristo.²⁰⁵

Cristo, Filho de Deus, que suportou a nossa morte, matou-a com a abundância de vida²⁰⁶. Essa abundância de vida é o segredo da graça que purifica os homens, para que vivam a vida abundante na cidade celeste, depois da sua passagem pela cidade terrena.²⁰⁷ Por isso, é justo dizer que a única cidade onde o homem poderá ser feliz é na cidade de Deus, pois foi para essa cidade que o homem foi criado. Assim, podemos dizer que o homem, tendo a sua origem no infinito (criado a partir da vontade de Deus), destina-se igualmente ao infinito, ou seja, à contemplação plena do rosto de Deus.

5. “Viver segundo a carne”

No segundo capítulo do XIV livro, Agostinho descreve a característica fundamental de “carne” (“*caro*”). Partindo dos exemplos em que surge nas Escrituras, afirma que a “carne” não se refere somente ao *corpo*, mas pode referir-se também à pessoa humana no seu todo, o que inclui os prazeres corporais e os pecados da alma. Deste modo, partindo de um trecho da carta de S. Paulo aos Gálatas²⁰⁸, diz Agostinho:

«De facto, entre as obras da carne que o Apóstolo considera “manifestas” e que enumera para as condenar, há as que respeitam ao prazer carnal, tais como as fornicções, as impudicícias, a luxúria, a embriaguez, as comezainas; mas também as que denotam vícios da alma, estranhos ao prazer carnal. Quem é que não compreende que são vícios mais da alma do que da carne o culto

²⁰⁵ Dorothy Donnelly escreve: «The appointed end of the City of God is an ideal life where man will enjoy everlasting and perfect peace, no longer subject to the wretchedness of mortal life. Thus unlike the utopists’ description of an ideal organization of the state, Augustine’s conception of an ideal existence is a vision of a mystical or spiritual state of being – in no sense is it an idealization of temporal life». «The City of God and utopia: a revaluation», in *Augustinian Studies* Vol. 8 (1977), pp. 122-123.

²⁰⁶ Cf. AGOSTINHO, *Confissões* IV, 12.

²⁰⁷ Cf. Egidio MASUTTI, *Il problema del corpo in S. Agostino*, Edizione Borla, Roma, 1989, pp. 128-133.

²⁰⁸ *Manifestas são as obras da carne que são: fornicções, impudicícia, luxúria, culto dos ídolos, envenenamentos, inimizades, dissensões, rivalidades, animosidades, intrigas, heresias, invejas, embriaguez, comezainas, e outras que tais. Digo-vos, como já disse – os que tais obras praticam não possuirão o Reino de Deus.* (Gal 5, 19-22)

dos ídolos, o envenenamento, as inimizades, as dissensões, as animosidades, as intrigas, as heresias, as invejas? Pode até acontecer que a idolatria ou a heresia constitua um motivo para nos abstermos dos prazeres do corpo. Mas mesmo então, embora parecendo conter e refrear as suas paixões carnis, o homem é convencido por esta autoridade apostólica de que vive segundo a carne – e na sua abstinência dos prazeres da carne ele mostra que se entrega às obras condenáveis da carne.»²⁰⁹

Se por carne entendermos, então, o homem todo, podemos dizer que o corpo em si não é a única causa do pecado, mas também a alma, que representa a soberba dos vícios “psíquicos” do homem.²¹⁰ O diabo apresenta-se aqui como a melhor demonstração de que o corpo não é a causa dos pecados de uma vida perversa, visto que ele nem sequer tem *carne*. Isto leva Agostinho a dizer: «a origem e cabeça de todos estes males é a soberba que sem a carne impera no Diabo»²¹¹. Por isso, podemos dizer que a principal fonte do mal é a vontade de viver pela regra do amor-próprio (*secundum se ipse vivere*) – e essa condição é comum quer ao diabo, quer aos homens. Ainda assim, a distinção entre *carne-espírito* pode ser tomada noutros termos, isto é, para o homem, viver segundo a carne é viver segundo os valores e princípios humanos, ao passo que viver segundo o espírito é viver segundo o princípio da verdade, que é Deus.

A vida segundo a carne é marcada profundamente pelo pecado original, fruto da desobediência dos primeiros pais, que se repete por herança e renova em cada homem que vive segundo os mesmos padrões. Esta forma de viver não quer senão dizer “sobreviver”, ou seja, ainda que a vontade de se centrar em si para se exceder/elevar seja para se desvincular daquilo que até poderia achar que o prende, a verdade é que o homem cai no abismo de si mesmo, quase que em jeito de jogo contra a própria vida levado até ao extremo. O homem que vive segundo

²⁰⁹ «In operibus namque camis, quae manifesta esse dixit eaque commemorata damnauit, non illa tantum inuenimus, quae ad uoluptatem peffinent carnis, sicuti sunt fornicationes, inmunditiae, luxuria, ebrietates, comisationes; uerum etiam illa, quibus animi uitia demonstrantur a uoluptate carnis aliena. Quis enim seruitutem, quae idolis exhibetur, ueneficia, inimicitias, contentiones, aemulationes, animositates, dissensiones, haereses, inuidias non potius intellegat animi uitia esse quam carnis? Quando quidem fieri potest, ut propter idololatriam uel haeresis alicuius errorem a uoluptatibus corporis temperetur; et tamen etiam tunc homo, quamuis carnis libidines continere atque cohibere uideatur, secundum carnem uiuere hac apostolica auctoritate conuincitur, et in eo, quod abstinet a uoluptatibus carnis, damnabilia opera carnis agere demonstratur» DCD XIV, 2.

²¹⁰ Cf. Egidio MASUTTI, *Il problema del corpo in S. Agostino*, pp. 95-96.

²¹¹ «Quorum omnium malorum caput atque origo superbia est, quae sine carne regnat in diabolo» DCD XIV, 3.

a carne liberta-se de Deus, afastando-se; mas prende-se a si mesmo numa espiral que não tem fim, seduzido pela beleza de si, tornando-se incapaz de contemplar uma beleza muito maior, que é Deus. Preso a si mesmo, torna-se escravo do seu ego que o obriga a satisfazer todos os seus caprichos para que, sob a máscara da perfeição, não mostre a infelicidade e o vazio em que vive.²¹² Por isso, é justo dizer que «se alguém considera excessiva ou injusta esta condenação, com certeza que não sabe apreciar quão grande fora a iniquidade ao pecar quando tão grande era a facilidade de não pecar»²¹³.

Como vimos anteriormente, quando o homem escolhe desobedecer a Deus, ele está, no fundo, a desobedecer a si mesmo, à sua natureza. Partindo disto, «Deus não precisa do nosso serviço como nós necessitamos do serviço do corpo.»²¹⁴ De facto, que homem não gostaria de fazer prevalecer a sua vontade sobre todas as partes do seu corpo? Esta “impossibilidade” é fruto da desobediência e da escolha de uma ordem perversa, contrária à vontade e à ordem estabelecida por Deus. Daí que o espírito se inquiete contra a vontade, pois a carne padece, envelhece e morre. Ainda assim, as dores na carne são como que uma repulsa da alma quanto ao que provém da carne, como que se tratasse de uma discordância com a paixão corporal (assim como a tristeza é uma discordância quanto à vontade de querer ser feliz).²¹⁵

Em continuidade com o que tem vindo a ser dito, os que vivem exclusivamente segundo a condição carnal estão submetidos aos desejos maus e descontrolados. Agostinho refere-se a estes desejos como *libido* ou, no plural, *libidines*²¹⁶. Diz que quando se fala da libido, se a ela

²¹² «Não obstante de ser feio e impuro, desejava, na minha excessiva vaidade, mostrar-me afável e delicado» AGOSTINHO, *Confissões* III, 1.

²¹³ «Quisquis huius modi damnationem uel nimiam uel iniustam putat, metiri profecto nescit, quanta fuerit iniquitas in peccando, ubi tanta erat non peccantiffi facilitas» DCD XIV, 15.

²¹⁴ DCD XIV, 15.

²¹⁵ Cf. Agostino TRAPÈ, *S. Agostino: Introduzione alla Dottrina della Grazia. II. Grazia e Libertà*, Città Nuova Editrice, Roma, 1990, pp. 112-120.

²¹⁶ Cf. DCD XIV, 16; sobre este assunto, Cf. Gerald BONNER, *God's decree and Man's destiny. Studies on the Thought of Augustine of Hippo*, Variorum Reprints, London, 1987, IX – *Libido and concupiscentia in St. Augustine*, pp. 303-314; J. Van OORT, «La concupiscentia sexual y el pecado original según san Agustín», pp. 337-342; Davide COVI, «Valor y finalidad del sexo según san Agustín», pp. 3-21; Davide COVI, «El valor y el fin de la actividad sexual matrimonial según san Agustín», pp. 113-126; Paul RIGBY, «Original Sin», pp. 607-614; Marianne DJUTH, «Will», pp. 881-885.

se associa o motivo do *desejo*, refere-se à «excitação das partes pudendas do corpo»²¹⁷. Como parte da sua condição, o homem é prisioneiro das paixões, que o atormentam e que, por serem desreguladas, se impõem ao homem sem que a vontade o consiga gerir. Por isso, fruto do pecado original, porque não exerce a sua vontade sobre essas partes do corpo, o homem tem vergonha, esconde e oculta esse fervilhar de desejos que não consegue controlar.²¹⁸

Segundo o livro do Génesis, depois de transgredirem a ordem de Deus e comerem o fruto da árvore proibida, *abriram-se os olhos de ambos, apercebendo-se de que estavam nus e coseram folhas de figueira e fizeram para si umas tangas* (Gn 3, 7)²¹⁹. Quando se diz «abriram-se os olhos de ambos», o que está em causa não é a visão em si, mas o aperceberem-se do bem que tinham perdido e no mal em que acabavam de cair. E quando se diz «aperceberam-se de que estavam nus», revela que, ao desobedecerem, perderam a graça que os impedia de ter vergonha da sua nudez, porque antes da queda não havia nenhuma lei de pecado que se opusesse ao espírito.²²⁰ «E assim, o que a paixão (libido) excitava contra a vontade em punição da sua própria desobediência, tapava-o envergonhado o pudor.»²²¹ Logo, submisso aos desejos carnaís e vícios espirituais, o homem limita-se à sua condição de filho rebelde, que querendo destituir Deus da sua soberania, se destitui a si mesmo da sua própria vida, tendo o diabo como “gerente” das suas emoções.

Viver segundo a carne é, portanto, viver segundo a condição pecadora do homem, o que não significa um viver, simplesmente, segundo esse modelo de existência, mas que implica sobretudo a sua separação do Criador, fazendo-se *independente e afastado* de Deus.

²¹⁷ DCD XIV, 16.

²¹⁸ E. Masutti diz que, em Agostinho, «il pudore è un fenomeno proprio della natura umana decaduta e lacerata. Si manifesta infatti nei progenitori dopo la prima caduta in assenza di ogni altro testimone all’infuori di Dio ed è vivissimo in tutti i popoli. Inoltre il sentimento di vergogna, di cui il pudore è la reazione, è sperimentato dall’individuo innanzitutto nei confronti di se stesso prima di incontrare la riprovazione altrui. Il fatto che vi si alluda nella Bibbia è decisivo per Agostino al punto da fargli sostenere che la vergogna non è mai esistita prima del peccato e che di conseguenza se c’è stata libido nel paradiso terrestre una volta di più questa era completamente sottomessa alla volontà.» *Il problema del corpo in S. Agostino*, p. 141; ver também DCD XIV, 16-17.24.

²¹⁹ Para esta passagem do Génesis, cf. L. C. FERRARI, «The Tree in the works of Saint Augustine», in *Augustiniana* 38 (1988), pp. 37-57.

²²⁰ Cf. DCD XIV, 17.

²²¹ «Quod itaque aduersus damnatam culpa inoboedientiae uoluntatem libido inoboedienter mouebat, uerecundia pudenter tegebat» DCD XIV, 17.

6. O pecado de Adão: condição humana e pecado

No paraíso, Adão e Eva não experimentaram nem medo, nem angústia, nem dor, mas sim a alegria plena, resultante do seu amor um pelo outro e por Deus.²²² No Éden, assim como na cidade celeste, reina nos corações dos “agraciados” o amor e a alegria. Escreve Santo Agostinho:

«Serenos era o seu amor para com Deus bem como entre os cônjuges que viviam em fiel e leal sociedade. E desse amor nascia uma grande alegria porque tinham sempre presente, para o gozarem, o objeto do seu amor. Evitava-se com tranquilidade o pecado e, ao evitá-lo, não surgia, em contrapartida, mal algum que pudesse contristá-los. [...] Efetivamente, sem pecado ninguém pode nem desejar o que a lei de Deus proíbe, nem abster-se por receio do castigo e não por amor da justiça. Longe de nós, repito, pensar que antes de todo o pecado já houvera pecado.»²²³

Neste capítulo décimo do livro em análise, Agostinho sublinha as semelhanças da vida no paraíso, antes da queda, e as condições da cidade celeste, nas quais, o corpo não está sujeito a nenhuma dor ou mesmo a “cair”.²²⁴ Porém, Deus, que sabe tudo de antemão, sabe que Adão vai pecar, não porque esteja destinado a isso, mas pelo mau uso da liberdade/vontade que Deus lhe deu.²²⁵ Diz:

«Mas esta vontade [má], embora não seja má por natureza mas contra a natureza, pois é um vício, é, todavia, da mesma natureza que o vício que não pode existir sem uma natureza; mas há-de ser

²²² «[...] en el paraíso Adán y Eva vivían en plena tranquilidad, sin verse molestados por las *perturbationes animorum* (DCD XIV, 17).» J. Van OORT, «La concupiscencia sexual y el pecado original según san Agustín», p. 338.

²²³ «Amor erat inperturbatus in Deum atque inter se coniugum fida et sincera societate uiuentium, et ex hoc amore grande gaudium, non desistente quod amabatur ad fruendum. Erat deuotio tranquilla peccati, qua manente nullum omnino alicunde malum, quod contristaret, inruebat. [...] Neque enim nullum peccatum est ea quae lex Dei prohibet concupiscere atque ab his abstinere timore poenae, non amore iustitiae. Absit, inquam, ut ante omne peccatum iam ibi fuerit tale peccatum» DCD XIV, 10.

²²⁴ «Tal qual como os primeiros homens eram felizes, sem se sentirem agitados pelas perturbações da alma nem molestados pelas doenças do corpo – assim também seria sido feliz toda a sociedade humana se aqueles não tivessem cometido o mal que transmitiram aos seus descendentes e se nenhum destes descendentes tivesse cometido também o mal do pecado que provoca o castigo» DCD XIV, 10.

²²⁵ «Mas Deus tudo previu e não pôde ignorar que o homem viria a pecar. [...] Deus, na sua presciência, previu uma e outra coisa, isto é, quão mau se viria a tornar o homem que Ele criou bom e o bem que havia de tirar desse mal» DCD XIV, 11.

numa natureza que Deus criou do nada e não que o Criador gerou em si próprio, como gerou o Verbo por quem foi feito. Deus formou o homem do pó da Terra, mas o certo é que esta terra, como toda a matéria terrestre, vem toda ela do nada. E é ainda uma alma feita a partir do nada que Deus deu ao corpo quando o homem foi feito.»²²⁶

Partindo disto, podemos dizer que a capacidade para pecar existe unicamente na criatura racional porque ela é criada do nada, completamente livre da subjugação ao que quer que seja.²²⁷ E no caso dos primeiros pais, é aí que o diabo age sobre Eva, com a sua astúcia de persuasor enganador; e Adão consente com o que ela fez por causa da sua estreita proximidade. No fundo, ela era a sua única companheira. Assim sendo, é o pecado de Adão que se funda na desobediência, manifestando, desta forma, a gravidade da falha do primeiro homem.²²⁸ Neste primeiro ato de desobediência, o que mais sobressai é o orgulho, o caírem longe do bem imutável e a autossatisfação de pensarem para si a possibilidade de se equipararem a Deus.

Sabendo que a vontade má precede o ato mau, Agostinho defende que essa vontade faz com que o homem se aproxime do *nada*, ainda que não se trate, aqui, de uma perda ontológica, mas sim, principalmente, de uma perda psíquico-espiritual.²²⁹ Como resultado oposto ao uso da vontade direcionada para o mal, e ainda que contraditório à lógica dos homens, a tentativa soberba da autoexaltação rebaixa o homem, ao passo que a humildade o exalta. Portanto, concluímos que a humildade é a característica da cidade de Deus; o orgulho, por seu lado, é a característica da cidade terrena.

²²⁶ «Porro mala uoluntas quamuis non sit secundum naturam, sed contra naturam, quia uitium est, tamen eius naturae est, cuius est uitium, quod nisi in natura non potest esse: sed in ea, quam creauit ex nihilo, non quam genuit Creator de semet ipso, sicut genuit Verbum, per quod facta sunt omnia; quia, etsi de terrae puluere Deus finxit hominem, eadem terra omnisque terrena materies omnino de nihilo est, animamque de nihilo factam dedit corpori, cum factus est homo» DCD XIV, 11.

²²⁷ Cf. Marianne DJUTH, «Will», pp.881-885.

²²⁸ «[...] Para chegar a transgredir a Lei de Deus, o primeiro homem não foi arrastado pela sedução, acreditando na verdade das palavras de sua mulher: cedeu sim devido à afeição que tinha à sua única companheira, à sua a si igual, à sua mulher» DCD XIV, 11.

²²⁹ Cf. Kari Elisabeth BORRESEN, «Equivalencia y subordinación según san Agustín: Naturaleza y papel de la mujer», in *Augustinus* XXX (1985), pp. 134-149.

Já o castigo da desobediência e da soberba do primeiro homem, herda-o toda a sua descendência²³⁰; por isso é que o pecado original é algo que, marcado em toda a geração humana, é interior ao homem, que afeta a mente e a liberdade, sendo uma fuga à verdadeira luz.²³¹

O orgulho que está na base do pecado é observado na tentativa de Adão de culpar Eva e de Eva em passar a culpa para a serpente.²³² Ao exigir obediência, Deus quer mostrar a sua lei, porque o princípio da submissão livre do homem à Sua vontade era para o seu melhor proveito.²³³ Por isso é que se diz que o castigo pela desobediência é a desobediência em si mesma, o que leva, conseqüentemente, a que o corpo humano deixe de obedecer à mente – questão que se pode comprovar pelos desejos libertinos e depravados, pelo sofrimento, pelo envelhecimento e pela morte.²³⁴ Uma vez que também envolvem a alma e a sensibilidade, estes fenómenos, ao contrário de uma visão superficial destas questões, não são só e exclusivamente fenómenos físicos.

No que toca à libido sexual, herdada também no ato de desobediência e de soberba do primeiro homem, Agostinho diz que o desejo sexual está numa categoria à parte dos outros tipos de desejo.²³⁵ O que a distingue é a sua relação singular com a vontade, ou seja, a excitação sexual pode ocorrer ou pode não ocorrer, independentemente de ser ou não comandado pela

²³⁰ Sobre a “herança” do pecado original, Schoonenberg diz: «de mais a mais, essa natureza tornou-se não somente pecadora, senão também procriadora de pecadores. Isto tem a sua causa no facto de Adão ser o pai de todos, no qual estava presente toda a raça humana, quando ele pecou». «O homem no pecado», in *Mysterium Salutis* II/3, p. 326; Cf. J. Van OORT, «La concupiscencia sexual y el pecado original según san Agustín», pp. 337-342.

²³¹ «Esse mal – em que o homem, comprazendo-se em si mesmo como se fosse luz, se afasta dessa luz que o teria tornado luz se ele nela pusesse as suas complacências – [a] esse mal, digo eu, precedeu secretamente o da desobediência, de forma que se seguiu o mal cometido às claras» DCD XIV, 13.

²³² «Em momento nenhum se ouve aqui um pedido de perdão. [...] Todavia, a soberba tenta lançar sobre o outro o mal que fez – sobre a serpente a soberba da mulher, sobre a mulher a soberba do homem» DCD XIV, 14.

²³³ Cf. Vittorino GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, pp. 71-14.

²³⁴ «Quem poderá, efetivamente, enumerar tudo o que ele quer e não pode, ao desobedecer a si próprio, à sua vontade, à sua própria alma e até à sua própria carne que lhe é inferior? Na verdade, é contra a vontade que muitas vezes o espírito se perturba, a carne dói, envelhece e morre» DCD XIV, 15.

²³⁵ Cf. Para este tema: J. Van OORT, «La concupiscencia sexual y el pecado original según san Agustín», pp. 337-342; Gerald BONNER, *Concupiscentia*, in *Augustinus Lexicon* I, pp. 1116-1117; Davide COVI, «Valor y finalidad del sexo según san Agustín», pp. 4-21; Malcom SPICER, *Augustine's City of God: some principles of theology*, in *Augustinus* XXXVII, Madrid, 1993, pp. 464-466; Peter BURNELL, «Concupiscence», in A. FITZGERALD, *Augustine through the ages*, pp. 224-227.

vontade.²³⁶ Também a modéstia ou a vergonha que os órgãos sexuais induzem aos nossos sentidos, fazem-no por não se controlar a excitação²³⁷; e o mesmo acontece com o desejo de privacidade nas relações sexuais. Ora, tudo isto lhe dá a entender que há algum elemento de castigo na forma como a sexualidade se exerce sobre nós²³⁸, o que é diferente das emoções, pois não há relação nenhuma entre estas duas realidades. Por outras palavras, se a ira conduz à violência, é porque a ira é uma consequência da vontade assente na emoção: se tomarmos o exemplo de uma mão erguida num momento de raiva, ou uma palavra irada contra alguém, percebemos que isso está sob o domínio da vontade. Mas, no caso de excitação sexual, o desejo ordena diretamente os órgãos corporais.²³⁹

Agostinho acredita que os primeiros seres humanos foram criados sexuados e, anatomicamente, em nada eram diferentes daquilo que nós somos.²⁴⁰ Se fosse de outra forma, como poderiam os homens multiplicar o número de descendentes que completaria o coro dos santos? Podemos, então, falar da necessidade do pecado²⁴¹, visto que Agostinho permanece firme no que toca à defesa da bondade da procriação quando diz:

«[...] Com certeza que, para haver, não apenas dois juntos, mas uma multidão, o pecado foi necessário. Se isto é um absurdo, deve-se antes pensar que o número dos santos preciso para encher a cidade bem-aventurada teria sido tão grande, se ninguém tivesse pecado, como o é agora

²³⁶ «Às vezes esta emoção é inoportuna, surge sem ser solicitada; outras vezes abandona o que arde em desejo: a alma arde em desejo e o corpo fica gelado» DCD XIV, 16.

²³⁷ «E assim, o que a paixão (libido) excitava contra a vontade em punição da sua própria desobediência, tapava-o envergonhado o pudor» DCD XIV, 17.

²³⁸ No que toca a gerar filhos, diz: «este ato legítimo pretende chegar à luz dos espíritos mas recusa-se a chegar à luz dos olhos. Porque é isto senão porque o que se realiza decentemente em conformidade com a natureza é acompanhado da vergonha que procede do castigo?» DCD XIV, 18; Cf. Kari Elisabeth BORRESEN, *Equivalencia y subordinación según san Agustín: Naturaleza y papel de la mujer*, pp. 139-149.

²³⁹ «O homem suporta mais facilmente uma multidão de espectadores, quando injustificadamente se irrita contra o homem, do que o olhar de um só quando mesmo licitamente se une a uma mulher». DCD XIV, 19.

²⁴⁰ «Nós é que não temos a menor dúvida de que, conforme a bênção de Deus, “crescer, multiplicar-se e encher a Terra” é um dom das núpcias que Deus instituiu desde o princípio, antes do pecado do homem, quando os criou homem e mulher, diferença de sexo que ficou bem patente na carne. Efetivamente, foi logo após esta obra de Deus que se seguiu a sua bênção» DCD XIV, 22. Davide Covi diz que Santo Agostinho «reconhece em Adão um corpo “animal”, igual em tudo ao corpo do homem caído». Davide COVI, «Valor y finalidad del sexo según san Agustín», p. 6.

²⁴¹ Cf. John J. HUGO, *Saint Augustine on Nature, Sex and Marriage*, Scepter Publishers, Princeton, 1998, pp. 97-105.

que a graça de Deus o colhe da multidão dos pecadores, enquanto os filhos deste século vão procriando e sendo procriados.»²⁴²

Partindo desta perspectiva, Agostinho defende que, antes da queda, a sexualidade dos primeiros homens era um desejo obediente à vontade. Diz ainda que, se alguns de nós, homens marcados pelo pecado dos primeiros pais, conseguem controlar algumas funções do corpo de uma forma invulgar (dando o exemplo de um padre de Calama, chamado Restitutus, que conseguia simular com muita perfeição a sua própria morte), se o corpo, na sua presente condição, é capaz de se controlar a si mesmo, porque não conseguiríamos nós imaginar um estado em que a sexualidade é submissa à vontade?²⁴³ Segundo Agostinho, alguns destes exemplos de controlo invulgar de certas partes do corpo, podem ajudar-nos a perceber que só quando a vontade é soberana sobre o corpo se consegue prever uma vida verdadeiramente feliz. Mas, essa vida recusou-a o homem quando transgrediu a ordem de Deus, no paraíso.

7. O homem “espiritual”

Acentuado o princípio de que todos os homens, depois da queda de Adão e Eva, nascem com a marca do pecado original impressa alma, como condição hereditária pelo primeiro ato de desobediência, aquilo que distingue os homens entre si é a sua inclinação da vontade²⁴⁴. Ser

²⁴² «[...]Profecto ut non soli duo iusti homines possent esse, sed multi, necessarium peccatum fuit. Quod si credere absurdum est, illud potius est credendum, quod sanctorum numerus quantus complendae illi sufficit beatissimae ciuitati, tantus existeret, etsi nemo peccasset, quantus nunc per Dei gratiam de multitudine colfigitur peccatorum, quo usque filii saeculi huius generant et generantur» DCD XIV, 23.

²⁴³ Afirma W. Seibel que «a integridade paradisíaca significa a imunidade frente à concupiscência [...]. Na justiça original o homem possuía a capacidade para a perfeita posse de si mesmo de tal maneira, que o espírito não estava sujeito àquele impulso elementar para o mal e impunha o seu querer, exercido em plena liberdade, também às camadas extrapessoais, seja porque aquela tendência à preservação não existia, seja porque as reduzia à conformidade mediante o poder da sua liberdade». «O homem como imagem sobrenatural de Deus e o estado original do homem», in *Mysterium Salutis* II/3, p. 257.

²⁴⁴ Cf. Egidio MASUTTI, *Il problema del corpo in S. Agostino*, pp. 109-113.

homem espiritual²⁴⁵ exige, como condição, um amor a Deus de tal forma, que o homem, em si, prepare o seu íntimo para que Deus viva nele, levando ao desprezo de si mesmo.²⁴⁶ Consequentemente, a sua vontade, em vez de estar voltada para a satisfação dos caprichos humanos, como sucede no homem carnal, faz-se completamente disponível para Deus.²⁴⁷

Ainda que marcado pelo pecado original, ninguém é mau por natureza; mas é-o por vício.²⁴⁸ De facto, o fator que determina o estado da moral individual é a direção da vontade: as paixões podem ser bem geridas se a direção da vontade for pelo bem. Apesar disto, ainda que amor e vontade não sejam a mesma coisa, quando estão em sintonia há uma espécie de elo que liga uma coisa à outra²⁴⁹, como por exemplo, sendo a vontade decisiva, quando o homem vive segundo os princípios de Deus, só pode ser um amante do bem. Sobre isto, diz Santo Agostinho: «O que, porém, interessa é saber como é a vontade do homem: porque se ela é perversa, perversos serão os seus movimentos; mas se é reta, não serão culpáveis mas serão até louváveis.»²⁵⁰

Já as emoções, ao contrário da vontade, são avaliadas a partir do amor: serão más se o amor for pelo mal, boas se orientadas pelo amor ao bem. Isso está bem patente nos diferentes termos para “amor” presentes nas Escrituras, que são: *caritas*, *amor*, *dilectio*, incluindo outras palavras

²⁴⁵ Cf. Henri-Irenée MARROU, *Teologia da história: o sentido da caminhada da humanidade através da temporalidade*, pp. 124-130.138-141.

²⁴⁶ Cf. DCD XIV, 28; cf. também Maurice PONTET, *L'exegese de S'Augustin*, Aubier – Editions Montaigne, Paris, pp. 515-553.

²⁴⁷ Escreve Jaime Gordillo: «El enfoque agustiniano del pecado y las pasiones se deriva de lo que Agustín piensa sobre el hombre: sus vicios proceden del ánimo mas que de la carne, y la causa del pecado está en la alma, no en el cuerpo. En el interior del hombre se despiertan movimientos y afectos, pasiones, que pueden ser orientados recta o perversamente, dando origen al amor, bueno o malo. Ellas no son reprobables en sí mismas; su calidad moral dependerá del amor que las impulsa y en que desembocan. Los movimientos y afectos procedentes del amor al bien y de la caridad santa no pueden ser llamados enfermedades del alma o pasiones viciosas, pues la razón los dirige al fin propio de ellos. De otro lado está la convicción firme de que Dios no ha creado nada malo. Ahora bien, ha establecido un mandato que exige obediencia, la cual es, en cierta manera, la madre y tutora de todas las demás virtudes de la criatura racional; desobedecer ese mandato genera la maldad. El ánimo que se vence a sí mismo ordenadamente, haciendo que sus movimientos irracionales obedezcan a la mente, es digno de loa y virtuoso, si aquélla se somete a Dios». «La virtud y el orden del amor en ‘la Ciudad de Dios’», in *Augustinus Lexikon* I (2006), p. 133.

²⁴⁸ Cf. DCD XIV, 6.

²⁴⁹ Cf. Egidio MASUTTI, *Il problema del corpo in S. Agostino*, pp. 110-111; Marianne DJUTH, «Will», pp. 881-885.

²⁵⁰ «Interest autem qualis sit uoluntas hominis; quia si pe: uersa est, peruersos habebit hos motus; si autem recta est, non solum inculpabiles, uerum etiam laudabiles erunt» DCD XIV, 6.

compostas destas.²⁵¹ Todas podem ser usadas em sentido positivo, mas a segunda e a terceira podem também ser usadas em sentido pejorativo, porque, assim como a vontade, o amor é definido pela sua direção ou objetivo.²⁵²

Os estóicos, defendiam que os sábios experimentavam uma espécie de “estado de estabilidade” chamado de *eupatheia*, ou, traduzindo, de uma certa *constância*, ou até mesmo de inocência quanto às perturbações da alma²⁵³; para além disso, defendiam ainda que a “angústia” e o “medo” não existiam na alma do sábio. Agostinho, não vendo nenhuma possibilidade de distinção entre a dita *eupatheia* e as paixões/perturbações, manifesta-se contra esta tese, esforçando-se por mostrar provas do contrário, partindo das Escrituras e de textos seculares, tais como Cícero e Virgílio, provando que o uso linguístico desse termo não diferencia entre o bem e o mal quando se descrevem as emoções.²⁵⁴ Portanto, tudo depende da perversidade ou retidão da vontade.

«No nono livro desta obra já respondemos a esses filósofos acerca desta questão das perturbações da alma, mostrando que eles, apegando-se mais às palavras que aos factos, preferem a discussão à verdade. Entre nós, porém, segundo as Sagradas Escrituras e a sã doutrina, os cidadãos da Cidade de Deus, que vivem como a Deus apraz na peregrinação desta vida, temem e desejam, entristecem-se e regozijam-se – e, como é reto o seu amor, retos são também estes afetos. Temem o eterno castigo, desejam a vida eterna; entristecem-se com o presente porque gemem ainda em si próprios, esperando a adoção divina e a redenção dos seus corpos; regozijam-se na esperança porque há-de cumprir-se “a palavra que foi escrita: a morte foi absorvida pela vitória” (1 Cor 15, 54). De igual modo – receiam pecar, desejam perseverar; entristecem-se dos seus pecados, regozijam-se das suas boas obras.»²⁵⁵

²⁵¹ Cf. Tarcisius B. VAN BAVEL, «Love», in A. FITZGERALD, *Augustin through the ages*, p. 509.

²⁵² Cf. DCD XIV, 7.

²⁵³ Cf. Michel SPÂNNEUT, *Le stoïcisme des pères de l'Église: de Clement de Rome à Clément d'Alexandrie*, Aux Éditions du Seuil, Paris, 1957, p. 128; Massimo PIGLIUCCI, *Stoicism*, in <http://www.iep.utm.edu/stoicism/> (27/02/2017).

²⁵⁴ Cf. DCD XIV, 8.

²⁵⁵ «Verum his philosophis, quod ad istam quaestionem de animi perturbationibus adinet, iam respondimus in nono huius operis libro, ostendentes eos non tam de rebus, quam de uerbis cupidiores esse contentionis quam ueritatis. Apud nos autem iuxta scripturas sanctas sanamque doctrinam ciues sanctae ciuitatis Dei in huius uitae peregrinatione secundum Deum uiuentes metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, et quia rectus est amor eorum, istas omnes affectiones rectas habent. Metuunt poenam aeternam, cupiunt uitam aeter nam; dolent in re, quia ipsi in semet ipsis adhuc ingemescunt adoptionem expectantes, redemptionem corporis sui; gaudent in spe, quia fiet

Segundo o Bispo de Hipona, os candidatos à cidadania celeste e aqueles que “peregrinam” sobre a cidade terrena, podem sentir emoções adequadas à sua condição e por elas se centrarem e louvarem a Deus. Isso porque Cristo também sentiu emoções, entristeceu-se, revoltou-se, entendia o desejo, «mas sem ter absolutamente nenhum pecado»²⁵⁶, pois era Filho de Deus, o Verbo de Deus incarnado. Estas emoções não podem ser consideradas como doenças ou paixões más. Contudo, a sua existência em nós é uma característica da nossa condição histórica, assim como também é um sinal de fraqueza (exceto em Cristo, que assumiu a condição humana voluntariamente); por outro lado, para Agostinho, não experimentar estas emoções na vida presente seria a pior condição.²⁵⁷

Em nada impressionado com o ideal estóico e grego da liberdade das paixões (*apatheia*, traduzindo seria *impassibilitas* = *impassibilidade*), citando Crantor, filósofo muito apreciado por Cícero, através das *Tusculanae Disputationes*, critica essa *impassibilidade* dizendo que só se obteria pela «crueldade da alma e da impassibilidade do corpo»²⁵⁸. Este é um princípio que, para Agostinho, é inatingível para a sua vida. Além disso, segundo diz, na cidade celeste os homens também sentirão amor e alegria, daí que algumas emoções não sejam apenas inerentes à condição terrena. Exemplo disto são os santos que, ainda que já contemplem da bem-aventurança eterna, também viveram na terra com os sentimentos que são inerentes a todos os homens; por isso, podemos concluir que viver a vida de acordo com o espírito não significa viver sem emoções.

Por outro lado, ainda que, geralmente, o temor seja algo fora do verdadeiro amor (*caritas*), também há o temor que é próprio da caridade, isso porque é a mesma caridade que o possui em

sermo, qui scriptus est: Absorta est mors in uictoriam. Item metuunt peccare, cupiunt perseuerare; dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis» DCD XIV, 9.

²⁵⁶ Cf. DCD XIV, 9.

²⁵⁷ Cf. Stephen J. DUFFY, «Anthropology», in A. FITZGERALD, *Augustine through the ages*, pp. 24-31; Richard J. DOUGHERTY, «Christology», in A. FITZGERALD, *Augustine through the ages*, pp.164-168.

²⁵⁸ «Non sine magna mercede contingit inmanitatis in animo stupporis in corpore» DCD XIV, 9.

virtude de preservar um bem maior, e não somente com medo de sofrer uma punição.²⁵⁹ Escreve Agostinho sobre isto:

«[...] Aquele temor casto que permanece no “século do século”, que permanece mesmo no século futuro (realmente, como é que se pode de outra maneira “permanecer no século do século?”), não é o que treme perante o mal que pode surgir mas o que se firma num bem que se não pode perder. Quando o amor do bem obtido é imutável, sem sombra de dúvida que o receio de evitar o mal exclui, se assim se pode dizer, toda a inquietação. Com o nome de “temor casto” designa-se a vontade de que temos necessidade para repudiarmos o pecado, de maneira que o evitaremos, não com a inquietação da fraqueza exposta ao pecado, mas com a tranquilidade da caridade. Ou então, se nenhum género de temor é possível na certíssima segurança das alegrias eternas e bem-aventuradas, o que se disse: “o casto temor do Senhor ficará para sempre”, equivale a isto que também foi dito: “A paciência do pobre jamais perecerá”. Não é que a própria paciência tenha de ser eterna, ela que não é necessária a não ser onde há males a suportar – mas será eterna a meta onde se chega pela paciência.»²⁶⁰

Partindo de uma perspectiva tão positiva das emoções, Agostinho sente-se impelido a acrescentar algo mais, mas agora sobre o poder de destruição de que o mau uso das emoções pode infligir sobre o que as pratica, ou seja, se as emoções dos habitantes da cidade de Deus podem ser aceitáveis, as emoções daqueles que vivem centrados em si mesmos, mesmo quando essas emoções possam ser moderadas, vão sempre patentear o orgulho, a arrogância e até a desumanidade.

²⁵⁹ Cf. Giuseppe BESCHIN, *S. Agostino: Il significato dell'amore*, Città Nuova Editrice, Roma, 1983, pp. 45-67.

²⁶⁰ «Timor uero ille castus permanens in saeculum saeculi, si erit et in futuro saeculo, nam quo alio modo potest intellegi permanere in saeculum saeculi? Non est timor exterrens a malo quod accidere potest, sed tenens in bono quod amitti non potest. Vbi enim boni adepti amor inmutabilis est, profecto, si dici potest, mali cauendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea uoluntas significata est, qua nos necesse erit nolle peccare, et non sollicitudine infirmitatis, ne forte peccemus, sed tranquillitate caritatis cauere peccatum. Aut si nullius omnino generis timor esse poterit in illa certissima securitate perpetuorum felicitumque gaudiorum, sic est dictum: Timor Domini castus permanens in saeculum saeculi, quem ad modum dictum est: Patientia pauperum non peribit in aeternum. Neque enim aeterna erit ipsa patientia, quae necessaria non est, nisi ubi toleranda sunt mala; sed aeternum erit, quo per patientiam peruenitur» DCD XIV, 9.

8. Amor e afeição

Santo Agostinho é o teólogo da graça, mas é também o autor que concede o primado à vontade. Tal primado da vontade é, todavia inseparável do primado do amor que domina todo o seu pensamento.²⁶¹ Não podemos, por isso, deixar de considerar o modo como entende Agostinho o tema do “amor e afeição”.

Sobre esta questão, Agostinho não faz uma leitura muito diferente dos termos latinos *amor*, *caritas* e *dilectio*, ou seja, quer o amor, quer a afeição podem ser tidos como bons ou maus, de acordo com o objeto amado e a orientação do coração em relação a esse recetor do amor. Portanto, podemos dizer que o amor é uma inclinação, um movimento, ou um esforço da alma em direção a algo. O homem vive tendo por base o amor e é o seu amor que determinará se a sua vida é boa ou má, porque o amor flui do dinamismo da vontade, o qual se torna concreto através do amor manifestado em relação ao que é amado.²⁶²

Estes dois termos, amor (*amor*) e afeição (*dilectio*), compõem o núcleo central do capítulo sétimo deste livro que estamos a analisar e, segundo as Escrituras, referem-se aos homens de “boa vontade”. Aqui, Agostinho expande a um novo nível a questão da vontade, ou seja, ainda que amor e vontade sejam duas coisas diferentes, um e outro andam muito juntos, de forma que são ambos necessários para definirem a orientação que o homem toma: se por Deus, se por si mesmo. Tendo classificado anteriormente as afeições como várias manifestações da vontade (como por exemplo a alegria, a tristeza, o medo), ele agrupa todas essas afeições sob a categoria do amor. Para Agostinho, *amor*, *caritas* e *dilectio* são termos que servem frequentemente de estratégia linguística para a terminologia das afeições mais elevadas da alma.

²⁶¹ Cf. Donatella PAGLIACCI, *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*, Città Nuova Editrice, Roma, 2003.

²⁶² Cf. Giuseppe BESCHIN, *S. Agostino: Il significato dell'amore*, pp. 45-67; Paula Oliveira SILVA, *Para amar o amor: a Vocação do ser humano, segundo S. Agostinho*, in *Communio* XXII/4 (2005), pp. 419-430; Tarcisius B. van BAVEL, «Love», in A. FITZGERALD, *Augustin through the ages*, 511.

«A vontade reta é um amor bom e a vontade perversa um amor mau. O amor que aspira a possuir o que ama – é o desejo; quando o possui e dele goza – é alegria; quando foge do que lhe repugna – é temor; se a seu pesar o experimenta – é tristeza. Estes sentimentos são, portanto, maus, quando é mau o amor; bons, quando o amor é bom.»²⁶³

Podemos, então, dizer que é a qualidade do amor que determina a qualidade da afeição, dependendo, por conseguinte, da vontade boa ou perversa para definir se se trata de um amor bom ou mau.²⁶⁴ Assim, uma emoção é boa se o amor for bom; e o amor é bom se a vontade for boa. Chegamos, portanto, à conclusão do que é que define uma vontade boa: a sua direção ou inclinação para o bem, para o justo, no fundo, para Deus, em conformidade com o que está escrito nas Sagradas Escrituras e com toda a sã doutrina. Por conseguinte, o objetivo é focar a vontade em algo fora do *ego*, encontrando formas de a condicionar e direcionar para Deus.²⁶⁵

«[...] Alguns pensam que há diferença entre a «afeição», a «caridade» e o «amor». Dizem eles que a afeição se deve tomar no bom sentido e amor no mau sentido. Mas é absolutamente certo que nem os próprios autores das letras profanas falaram nesse sentido.»²⁶⁶

Daqui percebemos como Agostinho é, manifestamente, contra a opinião de alguns autores que pensavam haver distinção entre *amor* e *dilectio*, defendendo que *dilectio* significava sempre algo de positivo, ao passo que *amor* tinha um significado negativo.

Depois disto, convém também frisar que há um amor natural que é legítimo: o amor de si, ainda que nem sempre este amor signifique a procura da verdadeira felicidade porque,

²⁶³ «Recta itaque uoluntas est bonus amor et uoluntas peruersa malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei aduersatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus amor est; bona, si bonus» DCD XIV, 7.

²⁶⁴ Cf. Giuseppe BESCHIN, *S. Agostino: Il significato dell'amore*, pp. 59-67 («[...] L'amore infatti non è altro che una volontà più forte, più attiva, più ardente e di conseguenza più impaziente di possedere ciò che essa desidera. Perciò la volontà recta è un amore buono, la volontà perversa un amore cattivo...» p. 65).

²⁶⁵ Sobre a mudança da orientação do coração, Maurice Pontet escreve: «Mais comment s'opère cette transformation du cœur humaine et se passage d'un amour anthropocentrique, égoïste, fiévreux à la charité surnaturelle? Dieu se fait aimer plus fortement, plus suavement, plus invinciblement que la chair toutes ses blandices. La concupiscence a ses attrait qui son fort doux; mais Dieu a les siens, plus doux encore.» *L'exegese de S. Augustin*, Aubier – Editions Montaigne, Paris, p. 547.

²⁶⁶ «[...] Quia nonnulli arbitrantur aliud esse dilectionem siue caritatem, aliud amorem. Dicunt enim dilectionem accipiendam esse in bono, amorem in malo. Sic autem nec ipsos auctores saecularium litterarum locutos esse certissimum est» DCD XIV, 7.

moralmente, o amor de si pode ser bom ou mau – mau, se o levar ao fechamento de si a Deus e aos outros; bom, se o levar ao louvor e contemplação da beleza da criação e do Criador²⁶⁷: no fundo, prevalece sempre a mesma máxima de «o amor de si até ao desprezo de Deus [...] o amor de Deus até ao desprezo de si»²⁶⁸. Por outras palavras, poderíamos dizer que a cidade terrena ama-se a si mesma de tal forma que, em comparação, despreza e desrespeita Deus; já a cidade celeste ama a Deus de tal forma que, em comparação, se despreza a si mesma. Disto concluímos que o amor de si é bom quando não é contrário ao amor de Deus.

Portanto, torna-se natural a noção de que, para aprender a amar-se, o homem tem necessariamente de amar a Deus; se não amar a Deus, ainda que o amor de si seja algo de natural do interior do ser humano, o *amor de si* dessa pessoa não deixa de ser ódio por si mesma.²⁶⁹ Dado que todos recebemos o castigo da culpa dos primeiros pais, devemos ter aversão àquilo que somos, ou seja, devemos detestar o mal que existe em nós, contraído pelo pecado original; se assim não o fizermos, não poderemos progredir em direção ao bem. Contudo, isto não significa que tenhamos de nos desprezar por ser o que somos, pois isso seria negar a dignidade e o dom da vida que recebemos de Deus. Porém, e por outro lado, nós podemos e devemos aproveitar aquilo que temos de bom, porque é graças a Deus. Assim, se odiarmos a nossa vida no sentido auto crítico da nossa realidade, isso é amar-nos a nós mesmos, porque, se se tem em vista um bem maior, o ódio ao mal pode também ser visto como positivo.²⁷⁰

Concluindo, fazermos-nos o bem é uma obrigação que devemos a nós próprios. Se estivermos conscientes do verdadeiro sentido da vida, faremos tudo o que está ao nosso alcance para que o nosso bem-estar seja uma prioridade boa, uma prioridade que nos leva até Deus partindo de nós mesmos, até porque, se nos amarmos verdadeiramente a nós mesmos, sem o apego ao ego, amaremos tudo o que é de Deus. Desta forma, quer o amor, quer a afeição, serão

²⁶⁷ Cf. Giuseppe BESCHIN, *S. Agostino: Il significato dell'amore*, pp. 99- 104; M. C. D' ARCY, *La double nature de l'amour*, Aubier – Éditions Montaigne, Paris, 1948, pp. 158-162.

²⁶⁸ «Scilicet amor sui usque ad contemptum Dei [...] uero amor Dei usque ad contemptum sui» DCD XIV, 28.

²⁶⁹ Cf. Egidio MASUTTI, *Il problema del corpo in S. Agostino*, pp. 102-104; M. C. D' ARCY, *La double nature de l'amour*, Aubier – Éditions Montaigne, Paris, 1948, pp. 79-97.

²⁷⁰ Cf. Tarcisius B. VAN BAVEL, «Love», in A. FITZGERALD, *Augustin through the ages*, pp. 511-512.

tidos em conta como positivos, como orientados para o bem, se o bem for o alvo desse desejo ou vontade.

9. A verdadeira felicidade

Na sequência daquilo que tem vindo a ser dito, também a verdadeira felicidade ocupa, em Agostinho, um lugar de destaque. Aquando da sua conversão, se por um lado essa procura abranda por se sentir em direção ao caminho da Verdade e, por isso, da verdadeira felicidade, por outro ele é incansável na demonstração do “lugar” onde essa felicidade se pode alcançar – que é na cidade de Deus. Para ele, a verdadeira e suprema felicidade é um dom de Deus, alcançável só pela graça de Deus.

«Mas, se pensarmos bem, ninguém, a não ser o homem feliz, vive como quer. E ninguém é feliz a não ser o justo. Mas mesmo o justo não vive como quer, enquanto não chegar aonde não se possa morrer, nem errar, nem sofrer e lhe seja assegurado que sempre assim será. É isto o que a natureza deseja e ela só será plena e perfeitamente feliz, se obtiver o que deseja. Mas, presentemente, qual é o homem que pode viver como quer, quando o próprio viver não está no seu poder? Quer, realmente, viver e é coagido a morrer.»²⁷¹

Agostinho parte do princípio de que todos querem ser felizes – e quem não quer? A felicidade é o supremo bem pelo qual todos anseiam, o bem que providencia o modelo que molda todas as nossas ações. Ela é procurada, não como um meio para determinado fim, mas como um fim em si mesmo, e quando é alcançada não resta nenhuma saudade daquilo a que se vai renunciando. Por ser algo que só se atinge onde «não se possa morrer, nem errar, nem sofrer

²⁷¹ «Quamquam si diligentius adtendamus, nisi beatus non uiuit ut uult, et nullus beatus nisi iustus. Sed etiam ipse iustus non uiuet ut uult, nisi eo peruenerit, ubi mori falli offendi omnino non possit eique sit certum ita semper futurum. Hoc enim natura expetit, nec plene atque perfecte beata erit nisi adepta quod expetit. Nunc uero quis hominum potest ut uult uiuere, quando ipsum uiuere non est in potestate? Viuere enim uult, mori cogitur» DCD XIV, 25.

e lhe seja assegurado que sempre assim será»²⁷², conclui-se, portanto, que a verdadeira felicidade só é possível numa vida depois da morte, quando se estiver já na contemplação do rosto de Deus. Contudo, o caminho para a contemplação derradeira da bem-aventurança eterna implica um esvaziamento de si, uma simplicidade e abertura para Deus; no fundo, implica ser-se humilde.²⁷³

Se um homem, na sua condição (humanamente ainda preso à cidade terrena), contemplar a felicidade que está reservada para o depois desta vida, podemos concluir que desejar a felicidade é desejar ser eterno, porque «a vida, quando for eterna, então é que será feliz»²⁷⁴. Porém, podemos colocar-nos a questão: se um homem não está disposto a perder a sua vida, desejando a felicidade, como é que ele pode superar essa expectativa? A resposta a esta questão é, partindo de Agostinho, muito fácil: se um homem se nega a dar a sua própria vida para alcançar um bem maior é porque não se consegue ver para além da sua corporalidade e, por isso, por viver tão agarrado aos bens da cidade terrena, não poderá alcançar a verdadeira felicidade porque as suas prioridades não estão focadas em Deus, mas em si mesmo, na sua carne e desejos enquanto humano. É preciso, portanto, que aconteça uma conversão do coração orientada para Deus. Apesar disso, a condição necessária para o alcance da beatitude eterna não está nas capacidades do homem de se auto intitular como legítimo herdeiro da felicidade, mas na graça de Deus, que restitui aos homens a possibilidade de viver em estado de eterna alegria, como viviam Adão e Eva antes da queda.²⁷⁵

²⁷² DCD XIV, 25.

²⁷³ Aimé BECKER, *L'appel des Béatitudes: a l'écoute de saint Augustin*, Editions Saint-Paul, Paris, 1977, pp. 20-45 («[...] l'humilité est notre perfection. Aux pauvres qui se confient en lui, aux humbles et aux doux qui se laissent conduire par lui, Dieu révèle toujours davantage sa tendresse. Déjà le Royaume leur appartient. En attendant de leur donner en partage la *terre des vivants*, Dieu leur communique sa force et les arrache aux périls qui les guettent.» p. 29).

²⁷⁴ «Tunc igitur beata erit, quando aeterna erit» DCD XIV, 25.

²⁷⁵ Por exemplo, essa graça, segundo Aimé Becker, está presente no sacrifício de Cristo: «Au vrai, à travers toutes ces épreuves, c'est la croix du Christ qui nous éclaire et nous délivre. C'est elle qui nous rend capables de repousser les sollicitations perfides des détracteurs de l'humilité chrétienne. La Passion du Seigneur nous révèle en effet le secret et le prix de la pauvreté spirituelle. Elle demeure pour tous les hommes le remède unique capable de guérir l'enflure de l'orgueil qui a causé notre chute. La croix du Christ est ce radeau salutaire grâce auquel nous naviguons en toute sécurité sur la mer déchaînée de ce monde. Elle nous permet d'échapper au naufrage et de voguer vers la justice de Dieu. Il suffit que par elle l'âme humiliée revienne, après tant de souffrances, à l'Être qui seul peut rassasier sa faim et sa soif». *L'appel des Béatitudes: a l'écoute de saint Augustin*, p. 33.

No fundo, o sumo bem da cidade celeste é eterno, que une todos os homens pelo vínculo da paz²⁷⁶, livres da passagem carnal entre o nascimento e a morte e livres de toda a adversidade. Aí reside a verdadeira felicidade, a vida feliz que, em comparação com a nossa vida terrena, revela que viver na cidade dos homens, ainda que seja uma vida abençoada pela abundância de aquisições ou de bens do corpo e da alma, é estar submetido à completa miséria. Ainda assim, o homem deve evitar viver apenas na ilusão soberba de se achar digno dessa felicidade (o que faria com que vivesse na perspectiva de felicidade, ou numa espécie de *felicidade de desejo*), preferindo, em vez disso, viver de acordo com o bem, a fim de que alcance uma felicidade real, duradoura, verdadeira.

Contudo, apesar de todo este panorama, Agostinho não nega a possibilidade de alguma felicidade ainda nesta vida²⁷⁷; porém, afirma que a essa felicidade, ainda terrena, não se lhe pode atribuir o nome de plena e definitiva felicidade, isso porque esta vida ainda está presa à inerência do pecado original e também porque ainda está sujeita ao limite da temporalidade. Logo, uma felicidade que acaba não é felicidade, assim como aquela que se tolera revela que não se é verdadeiramente feliz. Portanto, para se chegar à verdadeira felicidade é preciso que se ame esse desejo, ou seja, “Vida feliz se não se ama, não se tem”²⁷⁸.

Tomás de Kempis, autor da *Imitatio Christi*, cónego regente de Santo Agostinho, que viveu entre 1379 e 1471, distingue duas morais que, se quisermos, podemos associar à moral que é inerente a cada uma das cidades²⁷⁹, das quais uma é luz e a outra trevas, uma é princípio de toda a felicidade e a outra é caminho do mal e de destruição humana. Contrapõe-nas assim²⁸⁰:

²⁷⁶ Cf. DCD XIV, 1.

²⁷⁷ Escreve A. Becker: «Le ciel est donc commencé sur la terre. Les âmes saintes ne sont-elles pas déjà le ciel ? Il ne dépend que de nous d’entrer dès aujourd’hui dans la vie éternelle en devenant la maison de Dieu. Nous pouvons connaître des maintenant quelque chose de la joie de la Jérusalem céleste. Et s’il est vrai qu’il ne faut point chercher la joie ailleurs que dans la contemplation du visage de Dieu, nous voici conviés à ouvrir notre intelligence au mystère de l’Etre immuable et à pénétrer dans le royaume de l’amour qui est déjà parmi nous.» *L’appel des Béatitudes: à l’écoute de saint Augustin*, p. 134.

²⁷⁸ «Beata quippe uita si non amatur, non habetur» DCD XIV, 25.

²⁷⁹ Para esta exposição, a natureza representa a orientação moral dos cidadãos da cidade terrena; a graça, representa a orientação moral dos cidadãos, ainda peregrinos, da cidade celeste.

²⁸⁰ TOMÁS DE KEMPIS, *Imitação de Cristo*, Livro III, Cap. 54, Editorial Verbo, Lisboa, s. d., pp. 143-146.

1. A natureza tem sempre por fim a sua própria satisfação.	1. A graça, caminhando na simplicidade, tudo faz puramente por Deus, em quem repousa como em seu último fim.
2. A natureza não quer morrer, nem ser oprimida, nem domada; não obedece de boa vontade, nem aceita que a sujeitem.	2. A graça faz com que a alma se mortifique; ama estar e viver sob a disciplina divina, pronta a humilhar-se por amor a Deus.
3. A natureza trabalha pelo seu próprio interesse e considera a utilidade que pode tirar dos outros.	3. A graça não põe interesse pessoal no que faz, pois só pensa em ser útil a muitos.
4. A natureza gosta de receber honrarias e ser venerada.	4. A graça atribui a Deus todas as homenagens e glórias.
5. A natureza teme a humilhação e o desprezo.	5. A graça gosta de sofrer injúrias por amor de Jesus Cristo.
6. A natureza ama a ociosidade e o descanso do corpo.	6. A graça não pode estar ociosa e dedica-se diligentemente ao trabalho.
7. A natureza olha para os bens temporais, alegrando-se quando ganha, entristecendo-se quando perde.	7. A graça não considera senão o que é eterno: não se irrita com nenhuma perda porque o seu tesouro e alegria estão no céu, onde nada perece.
8. A natureza é avarenta: estima mais receber do que dar.	8. A graça é caritativa: ama o bem comum e evita tudo o que representa o interesse egoísta.
9. A natureza inclina-se para as criaturas, para os prazeres do corpo, para os divertimentos e passatempos.	9. A graça inclina-se para Deus e para as virtudes, renuncia às criaturas, foge do mundo, aborrece os apetites da carne, limita as recreações.
10. A natureza gosta de ter consolações externas que lhe afaguem os sentidos.	10. A graça só acha consolação em Deus.
11. A natureza é interesseira em tudo o que obra: nada faz gratuitamente.	11. A graça, não procurando recompensas temporais, só pede a Deus como prémio.
12. A natureza orgulha-se de ter muitos admiradores e amigos e envaidece-se de sua honra entre os homens.	12. A graça ama os próprios inimigos e não se envaidece do grande número de amigos, mas ama as almas simples e sinceras.
13. A natureza queixa-se constantemente do que lhe falta e do que lhe é penoso.	13. A graça, com perseverança, sofre a pobreza.

14. A natureza tudo ordena para si: para si peleja e disputa.	14. A graça tudo dirige para Deus, como a fonte de onde tudo dimana.
15. A natureza deseja saber segredos e novidades, gosta de aparecer, de ser vista e de ser conhecida.	15. A graça não se interessa por saber de segredos e curiosidades, pois sabe que isso provem do homem corrompido e velho e que nenhuma coisa é nova e durável sobre a Terra.

Depois desta exposição, podemos ver como, mesmo um milénio depois de Agostinho, esta possível leitura da luta do interior do homem entre carne e espírito parece ainda ser um tema bastante presente e em desenvolvimento. Assim, como já no tempo do Bispo de Hipona, existem homens que procuram a lei moral olhando para si mesmos, ao passo que outros, procurando pela mesma lei, olham para Deus, porque, no fundo, quer os cidadãos da cidade terrena, quer os cidadãos da cidade celeste, anseiam pelo mesmo: viver numa cidade em que sejam felizes.²⁸¹ Contudo, depende apenas da “lei moral” que o homem escolhe para ser a base dessa procura.

²⁸¹ Cf. Maria Manuela B. MARTINS, *Deus como Beatitude e outras felicidades*, in *Santo Agostinho: o Homem, Deus e a Cidade*, Actas do Congresso – 11 a 13 de Novembro de 2004, pp. 179-184. Foi porque o homem tem este anseio de felicidade no seu íntimo, e porque o ama e quer que o homem se salve da condenação eterna, que Deus deu ao mundo o seu Filho único. Cf. Aimé BECKER, *L'appel des Béatitudes: a l'écoute de saint Augustin*, pp. 19-20.

Capítulo III

A encarnação do Verbo: esperança para o homem caído

Após todo este percurso, chegamos agora ao *coração* da reflexão agostiniana: Cristo, o Verbo de Deus feito carne. Como já mencionamos anteriormente, Cristo é centro do pensamento do Bispo de Hipona: é o ponto de partida e de chegada para tudo o que concerne a vida do mundo e a vida do homem.

Estudaremos, neste capítulo, não tanto a cristologia de Agostinho, mas prestaremos particular atenção à sua doutrina da encarnação. Embora entre as obras do hiponense não encontremos nenhum tratado que trate expressamente esta verdade central da fé cristã, não será difícil perceber como esta está presente do princípio ao fim da sua vida e da sua obra.

Deus, na sua grande misericórdia e amor pelas criaturas que, à sua imagem, criou, envia à terra o seu Filho único como sinal de esperança para o homem decaído pelo pecado. Porque herdeiro da culpa original e cúmplice dessa culpa (porque compactua com ela), o homem tem em Cristo a ocasião de se reorientar para o Criador, despindo-se do homem velho para que se revista do Homem Novo. Assim, em Cristo, o homem que peregrina sobre a terra, para além da imagem divina que traz gravada em si, tem também a oportunidade de alcançar a semelhança com Deus. Contudo, sendo dotado de livre vontade, cabe ao homem abraçar ou recusar a o Verbo de Deus feito homem, sabendo que a recusa, para além de o afastar da verdade de si, o deixa em permanente estado de afastamento do Criador e da plenitude da vida.

1. O Verbo feito carne

Como afirma o conceituado agostinólogo, Goulven Madec, «a reflexão de Agostinho sobre a pessoa e obra de Cristo está radicalmente marcada pela experiência da sua conversão»²⁸². No livro VII das *Confissões* o hiponense descreve detalhadamente os momentos decisivos da sua conversão e reencontro com Cristo, o Verbo feito carne:

«Buscava um meio para me prover de forças, a fim de ser apto para gozar-Vos, mas não o encontraria enquanto não abraçasse o mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo, Homem-Deus, *bendito por todos os séculos, que está acima de todas as coisas* (Rm 9, 5). Ele chamava-me e dizia-me: *Sou o Caminho, a Verdade e a Vida* (Jo 14, 6). Eu também devia crer que o Alimento que era incapaz de tomar se uniu à carne, pois *o Verbo se fez homem* (Jo 1, 14) para que a vossa Sabedoria, pela qual criastes tudo (Col 1,16), se tornasse o leite da nossa infância. Como possuía pouca humildade, não compreendia que Jesus, o meu Deus, fosse humilde, nem alcançava de que ensinamentos fosse mestra a sua fraqueza. Com efeito, o vosso Verbo, Verdade eterna, exaltado sobre as criaturas mais sublimes, ergue até Si os que se Lhe sujeitam. Nas partes inferiores da criação, porém, construiu para Si, com o nosso lodo (Gn 2, 7), uma vivenda humilde. Por meio desta, rebaixa e atrai para Si os que deseja submeter. Cura a soberba e alimenta o amor, para que, cheios de confiança em si mesmos, se não afastem para mais longe. Pelo contrário, humilham-se ao presenciar a seus pés a Divindade, tornada humilde pela comparticipação *da túnica da nossa carne* (Gn 3, 21), e, cansados, prostram-se diante d'Ele que, erguendo-os, os exaltará.»²⁸³

Sabemos que, desde a sua infância, bebera, como ele confessa, o nome de Jesus com o leite de sua mãe.²⁸⁴ Porém, até ser instruído na fé católica e ser batizado, pensava em Jesus

²⁸² Goulven MADEC, *La patrie et la voie*, p. 9.

²⁸³ «Et quaerebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum te, nec inveniebam donec amplecterer mediatorem dei et hominum, hominem Christum Iesum, qui est super omnia deus benedictus in saecula, vocantem et dicentem, 'ego sum via et veritas et vita,' et cibum, cui capiendo invalidus eram, miscentem carni, quoniam verbum caro factum est ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua, per quam creasti omnia. non enim tenebam deum meum Iesum, humilis humilem, nec cuius rei magistra esset eius infirmitas noveram. verbum enim tuum, aeterna veritas, superioribus creaturae tuae partibus supereminens subditos erigit ad se ipsam, in inferioribus autem aedificavit sibi humilem domum de limo nostro, per quam subdendos deprimeret a seipsis et ad se traiceret, sanans tumorem et nutriens amorem, ne fiducia sui progredierentur longius, sed potius infirmarentur, videntes ante pedes suos infirmam divinitatem ex participatione tunicae pelliciae nostrae, et lassi prosternerentur in eam, illa autem surgens levaret eos. » AGOSTINHO, *Confissões* VII, 18.

²⁸⁴ «Este nome, segundo a tua misericórdia, Senhor, este nome do meu Salvador, teu filho, tinha-o piedosamente bebido o meu tenro coração com o leite de minha mãe, e o retinha no mais profundo de si, e tudo aquilo que

simplesmente como um homem muito sábio, cujo nascimento de uma virgem o proveu de humanidade como exemplo de auto disciplina ascética, e que parecia ter merecido a sua grande autoridade como mestre pelo seu divino cuidado pelos homens.²⁸⁵ Agostinho admite que, ainda que não estivesse totalmente convicto da doutrina da encarnação do Verbo, partindo dos Evangelhos, estava convencido que Jesus foi um homem dotado de corpo real e de alma mutável.²⁸⁶ Ao contrário do que defendiam os Apolinários, Agostinho já acreditava que (em fundamentos filosóficos) a imutabilidade do Verbo de Deus não podia fornecer a função da alma ao corpo de Cristo.²⁸⁷

Uma vez convertido à filosofia, mormente ao platonismo, continuava com um “amargo de boca” por não encontrar nos escritos platónicos a fé na encarnação:

«E, primeiramente, querendo mostrar-me quanto resistes aos soberbos e, pelo contrário, dás a tua graça aos humildes, e com quanta misericórdia tua foi indicado aos homens o caminho da humildade, porque o teu Verbo se fez carne e habitou entre os homens (Jo 1, 14), proporcionaste-me, por intermédio de um certo homem inchado de enormíssimo orgulho, uns certos livros dos Platónicos traduzidos da língua grega para a latina, e aí li, não exatamente nestas palavras, mas com muitas e variadas razões, que, no conjunto, se argumentava isto mesmo: *no princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus e Deus era o Verbo: este estava, no princípio, junto de Deus; todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada foi feito; o que foi feito é vida nele, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, e as trevas não a dominaram* (Jo 1,1-5) ... Aí li, sim, que o Verbo, Deus, não nasceu da carne, nem do sangue, nem da vontade do homem, nem da vontade da carne, mas sim de Deus (Jo 1,13); mas que *o Verbo se fez carne e habitou em nós* (Jo 1,14), não o li eu aí. Indaguei, realmente, naqueles textos, dito de várias maneiras e de muitos modos, que o Filho, na forma do Pai, não considerou como usurpação ser igual a Deus, porque, por o é por natureza; mas que *se aniquilou a si mesmo tomando a forma de escravo, feito à semelhança dos homens e tido como homem pela aparência, humilhou-se, fazendo-se obediente até à morte, e morte na cruz: por isso Deus o exaltou dos mortos e deu-lhe um nome, que está*

houvesse sem este nome, embora douto, polido e verídico, não arrebatava todo o meu ser». AGOSTINHO, *Confissões*, III, 4.

²⁸⁵ Cf. AGOSTINHO, *Confissões* VII, 19.

²⁸⁶ Cf. Arnaldo Cardoso de PINHO, «O homem Cristo Jesus, Mediador entre Deus e os homens», in *Santo Agostinho: o Homem, Deus e a Cidade*, Actas do congresso, 11 a 13 de Novembro de 2004, pp.141-143; Argimiro TURRADO, «La utopía y la dialéctica vital de la Biblia como característica esencial de la mentalidad de S. Agustín», in MAYER, Cornelius, *Homo Spiritalis* XXXVIII (1987), Augustinus-Verlag Würzburg, pp. 76-99.

²⁸⁷ Santo Agostinho refere-se a Apolinário e aos apolinaristas, segundo os quais, como já antes afirmaram os arianos, em Cristo a alma humana era substituída pelo Verbo. Cf. DCD XIV, 2.

*acima de todo o nome, para que, ao nome de Jesus, se dobre todo o joelho dos seres celestes, terrestres e infernais, e toda a língua confesse que o Senhor Jesus está na glória de Deus Pai (Fl 2,9-11): isso não o dizem aqueles livros. Mas que, antes de todos os tempos e acima de todos os tempos, permanece imutavelmente teu Filho unigénito, co-eterno contigo, e que da sua plenitude recebem as almas o serem felizes, e que, pela participação da sabedoria, que permanece nela, são renovadas, para que sejam sábias: isso está lá; mas que, no tempo previsto, morreu pelos ímpios (Rm 5,6) e que não poupaste o teu único Filho, mas por nós todos o entregaste: isso não está lá. Porque tu escondeste estas coisas dos sábios e revelaste-as aos pequeninos (Mt 11,25), para que viessem até ele os que sofrem e os que estão sobrecarregados, e ele os aliviasse, porque é manso e humilde de coração (Mt 11,28-29), e dirigirá os mansos na justiça, e ensinará aos pacíficos os seus caminhos, vendo a nossa humildade e o nosso sofrimento e perdoando-nos todos os nossos pecados. Mas aqueles que, ensoberbecidos, levantados no coturno como que de uma doutrina mais sublime, não o ouvem dizer: *Aprende de mim, porque sou manso e humilde de coração, e encontrareis repouso para as vossas almas* (Mt 11,29), embora conheçam Deus, não o glorificam como Deus ou lhe dão graças, mas tornam-se vãos nos seus pensamentos, e o seu coração, insensato, obscurece-se; *dizendo que são sábios, tornaram-se estultos* (Rm 1,21-22)».²⁸⁸*

²⁸⁸ «Et primo volens ostendere mihi quam resistas superbis, humilibus autem des gratiam, et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus via humilitatis, quod verbum tuum caro factum est et habitavit inter homines, procurasti mihi per quendam hominem immanissimo typho turgidum quosdam platonicorum libros ex graeca lingua in latinam versos, et ibi legi, non quidem his verbis sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat verbum et verbum erat apud deum et deus erat verbum. hoc erat in principio apud deum. omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. quod factum est in eo vita est, et vita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt. et quia hominis anima, quamvis testimonium perhibeat de lumine, non est tamen ipsa lumen, sed verbum deus est lumen verum, quod inluminat omnem hominem venientem in hunc mundum. et quia in hoc mundo erat, et mundus per eum factus est, et mundus eum non cognovit. quia vero in sua propria venit et sui eum non receperunt, quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios dei fieri credentibus in nomine eius, non ibi legi. item legi ibi quia verbum, deus, non ex carne, non ex sanguine non ex voluntate viri neque ex voluntate carnis, sed ex deo natus est; sed quia verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi. indagavi quippe in illis litteris varie dictum et multis modis quod sit filius in forma patris, non rapinam arbitratus esse aequalis deo, quia naturaliter idipsum est, sed quia semet ipsum exinanivit formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus et habitu inventus ut homo, humilavit se factus oboediens usque ad mortem, mortem autem crucis: propter quod deus eum exaltavit a mortuis et donavit ei nomen quod est super omne nomen, ut in nomine Iesu omne genu flectatur caelestium terrestrium et infernorum, et omnis lingua confiteatur quia dominus Iesus in gloria est dei patris, non habent illi libri. quod enim ante omnia tempora et supra omnia tempora incommutabiliter manet unigenitus filius tuus coaeternus tibi, et quia de plenitudine eius accipiunt animae ut beatae sint, et quia participatione manentis in se sapientiae renovantur ut sapientes sint, est ibi; quod autem secundum tempus pro impiis mortuus est, et filio tuo unico non pepercisti, sed pro nobis omnibus tradidisti eum, non est ibi. abscondisti enim haec a sapientibus et revelasti ea parvulis, ut venirent ad eum laborantes et onerati et reficeret eos, quoniam mitis est et humilis corde, et diriget mites in iudicio et docet mansuetos vias suas, videns humilitatem nostram et laborem nostrum et dimittens omnia peccata nostra. qui autem cothurno tamquam doctrinae sublimioris elati non audiunt dicentem, 'discite a me quoniam mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris,' etsi cognoscunt deum, non sicut deum glorificant aut gratias agunt, sed evanescent in cogitationibus suis et obscuratur insipiens cor eorum; dicentes se esse sapientes stulti facti sunt.» AGOSTINHO, *Confissões* VII, 9.

Esta citação mais longa justifica-se pela síntese que nela Agostinho nos oferece do que estava em causa na conversão à fé no Verbo feito Carne. Trata-se, na verdade de uma verdadeira e dolorosa “metanoia” do orgulho racionalista à humildade de Cristo, que, na sua quenos radical e real se encontra com a humanidade para que esta se encontre em Deus.

Para Agostinho, a humilhação divina manifesta na encarnação do Verbo abriu aos homens o único caminho que leva a humanidade a partilhar do dom imerecido da união com Deus. Na sua luta pela defesa da necessidade da salvação, contra as heresias que defendiam o contrário, o Bispo de Hipona quer mostrar que essa necessidade provém da situação de constante deterioração em que o homem se encontra. Essa degradação da condição humana e da liberdade atuais designam o estado de pecado original, a partir do qual até o próprio livre arbítrio tem algo de “escravo”. Desta forma, torna-se evidente que a afirmação da encarnação do Verbo está bem presente no pensamento de Agostinho; contudo, em vez de ver na pessoa de Cristo uma simples unidade de corpo e alma, Agostinho foca o seu pensamento no papel do “auto abaixamento” da essência divina. Desta forma, a *carne* que é assumida, no conjunto da totalidade da *persona* de Cristo, não encontra grande desenvolvimento no seu pensamento, isto porque a sua preocupação filosófica parte da noção neoplatónica do *Logos* que se poderia humilhar assumindo a natureza humana. Apesar disso, a encarnação do Verbo não perde nenhuma importância: a pessoa assumida por Cristo deve ser entendida como uma das partes fundamentais e como um objeto essencial, os quais estabelecem o horizonte da obra salvífica de Deus operada a partir de Jesus²⁸⁹.

Como dissemos, esta passagem “do deus dos filósofos” ao Deus incarnado em Jesus Cristo²⁹⁰ foi um processo difícil, porque requeria um caminho novo da parte de Agostinho: aceitar a *auctoritas* da fé. Na *Cidade de Deus*, informa-nos de vários encontros tidos entre ele

²⁸⁹ Cf. William MALLARD, «The Incarnation in Augustine’s conversion», in *Recherches Augustiniennes et Patristiques* XV (1980), pp. 96-98; Dietrich WIEDERKEHR, «Cristologia sistemática», in *Mysterium Salutis* III/4, pp. 42-43.

²⁹⁰ Cf. Isidro P. LAMELAS, «A conversão de Santo Agostinho. Do Deus dos filósofos ao reencontro com Jesus Cristo», in AA. VV., *As Confissões. Itinerário espiritual de Agostinho*, Torres Novas, 2004, pp. 131-170.

e Simpliciano, o velho presbítero milanês que o ajudou e acompanhou ao batismo, sobre o prólogo do Evangelho de S. João.²⁹¹ O jovem filho de Mónica terá, desde então, ficado muito mais recetivo à doutrina do Verbo feito carne, anunciada na Igreja e contestada por maniqueus e outros hereges, contra os quais irá polemizar.²⁹² Desde então, a humildade do Verbo encarnado constituirá o alicerce da sua fé e doutrina.²⁹³

Depois da sua conversão, toda a sua vida e pensamento estarão centrados em Cristo: na apologia da verdade de encarnação (contra os maniqueus), na defesa da divindade de Cristo (contra o arianismo), na afirmação da centralidade de Cristo na Igreja e nos sacramentos (contra os Donatistas), na reivindicação da universalidade da graça salvífica de Cristo (contra os Pelagianos) – tudo parte da pessoa e obra de Cristo.²⁹⁴ Dos seus escritos percebemos que, ainda que não nos tenha deixado nenhum tratado *de carne Christi*, o mistério da encarnação está sempre implícito no seu pensamento.

Cristo é, para Agostinho, sobretudo o Mediador entre Deus e o mundo, sendo Ele todo homem e todo divino – a tal “personalidade da Verdade”²⁹⁵ que ele dizia ainda não ver antes de abraçar a fé da Igreja. As suas reflexões sobre a união do Verbo à condição humana não são de forma alguma, segundo William Mallard, meras teorias. Agostinho via a encarnação de forma prática, ou seja, como iniciativa única de Deus para a salvação da humanidade. Assim, conhecer a encarnação, independentemente dos modelos especulativos, é perceber a salvação humana e viver sob um novo conjunto de relações espirituais porque, no fundo, Cristo incarnado é o salvador e redentor da humanidade.²⁹⁶

Diz no Livro XI do DCD:

²⁹¹ Cf. DCD X, 29; Arnaldo Cardoso de PINHO, «O homem Cristo Jesus, Mediador entre Deus e os homens», in *Santo Agostinho: o Homem, Deus e a Cidade*, Actas do congresso, 11 a 13 de Novembro de 2004, p. 140.

²⁹² Cf. Egidio MASUTTI, *Il problema del corpo in S. Agostino*, pp. 128-129.

²⁹³ Segundo E. Masutti, «l’incarnazione è piuttosto l’antecedente della salvezza che la causa strumentale. Un antecedente in cui l’umanità di Cristo si svela come la prima realizzazione di salvezza e modello di ogni vita vivificata dallo spirito. La causalità di Cristo secondo la carne non è di ordine fisico ed efficiente, ma unicamente d’ordine morale». *Il problema del corpo in S. Agostino*, p. 130.

²⁹⁴ Cf. Arnaldo Cardoso de PINHO, «O homem Cristo Jesus, Mediador entre Deus e os homens», in *Santo Agostinho: o Homem, Deus e a Cidade*, Actas do congresso, 11 a 13 de Novembro de 2004, pp.137-146.

²⁹⁵ “Persona veritatis” Cf. AGOSTINHO, *Confissões* VII, 19.

²⁹⁶ Cf. William MALLARD, «Jesus Christ», in A. FITZGERALD, *Augustin through the ages*, p. 464.

«E para caminhar mais confiadamente nessa fé para a verdade – a própria verdade, Deus Filho de Deus, assumindo o homem sem anular a Deus, fundou e estabeleceu essa mesma fé para que o homem tivesse um caminho para o Deus do homem por intermédio do homem-Deus. Este é, realmente, o Mediador entre Deus e os homens – o homem Jesus Cristo: é mediador por ser homem e como tal é caminho. Porque, se entre o que caminha e o lugar para onde se caminha há no meio um caminho, há esperança de lá chegar; se, porém, falta ou se desconhece por onde se deve seguir, que interessa que se saiba para onde se deve seguir? Só há, portanto, um caminho que exclui todo o erro: que o próprio Deus e o homem sejam o mesmo – Deus para onde se vai, homem por onde se vai.»²⁹⁷

De facto, ao longo de todo o seu percurso, depois da conversão, Agostinho enfatiza a importância da alma humana em Cristo, como ligação indispensável entre a divina pessoa do Filho com a condição de Jesus histórico e corporal.²⁹⁸

Na luta contra os pelagianos, sublinha a ação central e universal de Cristo, como mediador salvador entre Deus e a humanidade, que veio a tomar uma nova importância teológica, na qual apresenta na representação pessoal de Cristo, como primeira instância, o Deus vitorioso que concede a sua graça aos homens, ainda que imerecida. O centro desta graça é aquela natureza humana, a qual não “pertence” a Deus pela ordem natural das coisas, mas que, aqui, pertence à pessoa do Filho de Deus.

²⁹⁷ «In qua ut fidentius ambulet ad ueritatem, ipsa ueritas, Deus Dei filius, homine adsumpto, non Deo consumpto, eandem constituit et fundauit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum. Hic est enim mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus. Per hoc enim mediator, per quod homo, per hoc et uia. Quoniam si inter eum qui tendit et illud quo tendit uia media est, spes est perueniendi; si autem desit aut ignoretur qua eundum sit, quid prodest nosse quo eundum sit? Sola est autem aduersus omnes errores uia munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo; quo itur Deus, qua itur homo.» DCD XI, 2.

²⁹⁸ Porém, a sua antiga noção de alma como uma substância não material presente, mas independente do corpo, numa visão causal, mas não espaço-temporal (o que é o sujeito do conhecimento e do desejo, a vastidão da auto consciência e o centro de unificação da pessoa humana) havia sido concebida na tradição da psicologia neoplatónica. Por outro lado, tomando como fontes do seu pensamento e linguagem a Escritura e o ensinamento da Igreja, Agostinho tende a expressar-se sobre a complexidade da realidade de Cristo, não tanto com a linguagem técnica de pessoa, mas com frases muito simples e diretas àquilo que ele considerava, baseado na doutrina da Igreja, ser o Verbo de Deus, frases essas que sublinham o paradoxo retórico que ele abraça, assim como: Cristo é *homo Deus*, *Deus homo*, *Deus nascens* e, ainda, *homo dominicus*. Cf. Brian E. DALEY, «Christology», in A. FITZGERALD, *Augustin through the ages*, p. 165; Arnaldo Cardoso de PINHO, «O homem Cristo Jesus, Mediador entre Deus e os homens», in *Santo Agostinho: o Homem, Deus e a Cidade*, Actas do congresso, 11 a 13 de Novembro de 2004, pp.137-146.

Assim, porque Cristo é o Filho de Deus incarnado, se aos homens é possível tornar-se membros da *civitas Dei*, essa possibilidade só existe graças à encarnação do Mediador, Cristo Homem-Deus.²⁹⁹

Por fim, o evento-Cristo, apresenta-se como a esperança escatológica, como possibilidade do homem alcançar um caminho de perfeição, um caminho que o conduza à pureza e inocência paradisíaca perdida no ato de desobediência dos primeiros pais. A encarnação do Verbo operada pelo Espírito Santo no seio de Maria, não se tratando meramente do “nascimento de uma divindade”, não diminui o Verbo a simples humano, mas, assumindo a condição corpórea, mantém-se em unidade com o Pai e o Espírito Santo, permanecendo como uma das pessoas da Santíssima Trindade, ao mesmo tempo que o próprio Deus assume um corpo humano, dotado de corpo e alma. Assim, a encarnação de Cristo, Homem Novo, para além de esperança para o homem decaído, é também sinal de obediência do Filho em se tornar parte do plano salvífico de Deus para a humanidade.³⁰⁰ Deste modo, convém frisar que o objetivo divino da encarnação é a resolução vital para o problema do Mal; por outras palavras, é a partir do corpo humano assumido por Deus, na totalidade daquilo que é o homem, que Cristo combate o erro que aprisiona toda a humanidade.³⁰¹

²⁹⁹ Segundo Brian Daley, no fim do Livro XIII do *De Trinitate* Agostinho desenvolve uma lista de algumas das principais verdades que devemos e podemos aprender da encarnação do Verbo de Deus. Assim, em primeiro, destaca-se o lugar de “honra” que o género humano tem dentro da criação de Deus, na qual a natureza humana se deveria unir à natureza divina numa só pessoa; em continuidade com isso, em segundo, podemos aprender também que os espíritos do mal, os quais se fazem passar por mediadores e salvadores da humanidade, não são, de facto, uma classe superior à nossa e que, por isso, não devem ser adorados. Em terceiro, a encarnação faz-nos atentos à graça que Deus nos dirige, dádiva essa que recebemos sem mérito algum da nossa parte. Em quarto, mostra-nos que a nossa grande soberba e orgulho são curados pela humildade de Deus. Mostra-nos também, em quinto, o quão longe nos desviamos de Deus antes da vinda de Cristo. Em sexto, revela-nos as verdadeiras dimensões da obediência que nós devemos a Deus, mostrando que o prémio da obediência é a ressurreição dos mortos. Por fim, em sétimo, manifesta a justiça de Deus, na qual o demónio é, finalmente, sobreposto por um daquela mesma raça que ele, outrora, derrotou com as suas artimanhas.

³⁰⁰ Rafael Schulte escreve sobre a compreensão do “evento-Cristo” como obra verdadeiramente do Pai: «Podemos considerá-lo como um acontecimento situado num instante exato do tempo, quando o Logos de Deus, em obediência à vontade salvífica do Pai, assumiu a carne do pecado e entrou, assim, na História, revestido de uma existência humana. O momento preciso deste acontecimento é, portanto, como que o “ponto de junção”, por um lado, entre a eternidade divina na qual o Filho esteve sempre junto do Pai (Cf. *Jo* 1, 1s.18; *Ef* 2, 6), mas também já estava no mundo que Ele criara (Cf. *Jo* 1, 3.10; 1Cor 8, 6) e, por outro lado, o tempo da história e da humanidade». «Os mistérios da “Pré-História” de Jesus», in *Mysterium Salutis* III/5, p. 29; Gerald BONNER, *Christ, God and Man in the thought of St Augustine*, in *Angelicum* 61 (1984), Roma, pp. 268-294.

³⁰¹ «E o Verbo fez-se carne (*Jo* 1, 14), isto é, fez-se «homem». Alguns, não fazendo uma interpretação correta, julgam que a Cristo faltava a alma humana. Também, de facto, se toma a parte pelo todo nestas palavras de Maria Madalena referidas no Evangelho: *Levaram o meu Senhor e não sei onde o puseram* (*Jo* 20, 13), quando falava

Deus sabe do sofrimento dos homens que vivem oprimidos pelo peso do pecado e da morte, opressão essa auto-imposta pelo amor ao mal, causado pelo maior amor de si e desprezo do Criador. Mesmo assim, ainda que o homem seja responsável pela existência do mal no mundo, a solução divina para o problema do mal foi tornar-se Homem verdadeiro, a fim de libertar o homem da escravidão do pecado e da morte. Porque assim o fez, Deus ofereceu à humanidade um único remédio: a Redenção.³⁰²

Por tudo isto, é justo dizer que a humilhação do Verbo, ao tornar-se homem como os homens (ainda que sem pecado), não acontece simplesmente para eliminar o pecado e a morte. Ele fez-se homem para que, no homem, ajuda-se a transformar os corações em corações voltados para Deus. Desta forma, ao oferecer o perdão dos pecados e o exemplo recto de vida, Jesus serve, no plano salvífico do Pai, como salvador e exemplo. Assim, torna-se clara a importância das duas naturezas em Jesus: é salvador pela plenitude da sua natureza divina e é exemplo pela plenitude da sua natureza humana.

2. Unidade da Pessoa – corpo e alma

A verdade da Encarnação, afirmação fundamental da fé, tem consequências na vida do homem e não só no horizonte da escatologia. Se Deus levou a sério a humanidade ao “fazer-se carne”, a humanidade completa e verdadeira deve conceber-se como uma unidade que inclui a carne e o espírito; o corpo e a alma.

Ao tratarmos da antropologia agostiniana não podemos ignorar as influências de correntes antigas de pensamento, tais como o estoicismo, o neoplatonismo, o maniqueísmo. Mas serão as Escrituras a configurar definitivamente a sua concepção de homem.

apenas da carne de Cristo, que ela julgava tirada do sepulcro onde tinha sido sepultada. E assim, nos textos que acima citámos, a carne é tomada pelo homem todo.» DCD XIV, 2.

³⁰² Cf. Francisco MORIONES, *Teología de San Agustín*, pp. 153-164.

Adiantamos, desde já, que o hiponense vê o homem vivente como um todo, constituído por alma e corpo em permanente unidade, ainda que veja hierarquicamente a alma como superior ao corpo.³⁰³ Desde os primeiros escritos que esta antropologia compósita e unitária é exposta com clareza. Escreve o Bispo de Hipona no *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum*:

«Que bem pode existir superior ao homem? É difícil sabê-lo se antes não se examina e resolve qual a natureza do homem. Não se trata, aqui e agora, da exigência de definir o que é o homem, quando quase todo o mundo, ou pelo menos os meus adversários e eu, estamos de acordo na afirmação de que somos um composto de corpo e alma. A questão é muito diferente: qual das duas substâncias mencionadas é a que constitui realmente o homem? São as duas, ou só o corpo, ou só a alma? O corpo e a alma são duas realidades distintas e nem uma nem outra é o homem: não é o corpo sem a alma que o anima, nem é a alma sem o corpo a que dá vida. Apesar disso, pode acontecer que um dos dois seja considerado e se chame como homem. [...] Pois se se designa com a palavra homem o corpo e alma unidos, ou somente a alma, o bem supremo do homem não é o bem supremo do corpo; mas o que for o bem supremo da alma e do corpo, ou apenas da alma, esse é o bem supremo do homem.»³⁰⁴

Neste texto, Agostinho afirma que o homem verdadeiro não é só alma (como entendem os platônicos) nem só corpo (como propunham os Epicuristas), mas uma unidade composta de

³⁰³ Cf. DCD XIV, 2; Ainda que Agostinho estabeleça esta estrutura hierárquica, não se deve daí concluir que ele aderiu simplesmente à metafísica dualista neoplatônica. Para além de falar a partir da sua própria experiência, ele estabelece este dualismo com um objetivo mais profundo, dualismo esse que se encerra na unidade da pessoa humana. Cf. Jeffrey C. WADDINGTON, *The unified operations of the Human Soul*, Resource Publications, Oregon, 2012, p. 63.

³⁰⁴ «Quaeramus igitur quid sit homine melius. Quod profecto invenire difficile est, nisi prius considerato atque discusso quid sit ipse homo. Nec nunc definitionem hominis a me postulandam puto. Illud est magis quod mihi hoc loco quaerendum videtur, cum inter omnes paene constet, aut certe, id quod satis est, inter me atque illos cum quibus nunc agitur hoc conveniat, ex anima et corpore nos esse compositos, quid est ipse homo utrumque horum quae nominavi, an corpus tantummodo an tantummodo anima. Quamquam enim duo sint anima et corpus et neutrum homo vocaretur, si non esset alterum - nam neque corpus homo esset, si anima non esset nec rursus anima homo, si ea corpus non animaretur - fieri tamen potest ut unum horum et habeatur homo et vocetur. Quid ergo hominem dicimus? Animam et corpus tamquam bigas vel centaurum? An corpus tantum, quod sit in usu animae se regentis, tamquam lucernam non ignem simul et testam sed testam solam tamen propter ignem appellamus? An nihil aliud hominem quam animam dicimus, sed propter corpus quod regit, veluti equitem non simul equum et hominem sed hominem solum, ex eo tamen quod regendo equo sit accommodatus, vocamus? Difficile est istam controversiam diiudicare, aut si ratione facile, oratione longum est; quem laborem ac moram suscipere ac subire non opus est. Sive enim utrumque sive corpus solum sive anima sola nomen hominis teneat, non est hominis optimum quod optimum est corporis, sed quod aut corpori simul et animae aut soli animae optimum est, id est hominis optimum.» *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum* I, 4 (traduzido para o português por mim com base em várias traduções, principalmente da tradução italiana in <http://www.augustinus.it/italiano/costumi/index2.htm> - 4-04-2017).

alma e corpo³⁰⁵. Nem só a alma, nem só o corpo formam o ser humano individual/pessoa humana. Assim, torna-se claro que a pessoa humana individual é um compósito de alma e corpo, mas, ainda que, como veremos mais adiante, veja a alma como superior ao corpo, só as duas em unidade fazem a pessoa humana *ser pessoa*.³⁰⁶

Por outro lado, ao fazer exegese, principalmente, do décimo quinto capítulo da primeira Carta de São Paulo aos Coríntios (cf. 1Cor 15, 42-49), escreve o Santo de Hipona:

«Como diz o Apóstolo, foi num corpo animal que o primeiro homem foi feito. Querendo, de facto, distinguir o corpo animal, que temos agora, do corpo espiritual, que teremos na ressurreição, diz: *foi semeado na corrupção, ressuscitará na incorruptibilidade; foi semeado na ignomínia, ressuscitará na glória; foi semeado na debilidade, ressuscitará na pujança; foi semeado corpo animal, ressuscitará corpo espiritual* (1Cor 15, 42-44). Para o provar declara: *Se há um corpo animal, também haverá um espiritual* (1Cor 15, 45). E para mostrar o que é um corpo animal, acrescenta: *Assim está escrito: o primeiro homem Adão foi feito numa alma vivente* (1Cor 15, 45). Quis, portanto, mostrar desta forma o que é o corpo animal, embora do primeiro homem, chamado Adão, quando pelo sopro de Deus uma alma lhe foi criada, a Escritura não tenha dito: “Ele foi feito num corpo animal” mas *O homem foi feito numa alma vivente*. Portanto, com o que está escrito, quis o Apóstolo designar o corpo animal do homem. Como se há-de entender o «espiritual», declara-o dizendo: *O novo Adão em espírito vivificante* (1Cor 15, 45), designando, sem sombra de dúvida, Cristo, que ressuscitado dos mortos, já não morrerá mais. Até que acaba por dizer: *O primeiro não é o espiritual mas o que é animal, depois é que vem o corpo espiritual* (1Cor 15, 46). [...] Depois o Apóstolo estabelece a evidentíssima diferença entre estes dois homens ao dizer: *O primeiro homem, tirado da terra, é terrestre; o segundo vem do céu. Tal o terrestre, tais também os terrestres; tal o celeste, tais também os celestes. E da mesma forma que nós revestimos a imagem do terrestre, revistamos também a imagem daquele que vem do Céu* (1Cor 15, 47-49). O que o Apóstolo assim afirma é o que agora se opera em nós, conforme o sacramento da regeneração.»³⁰⁷

³⁰⁵ Cf. Vittorino GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, pp. 67-71; Ramiro FLÓREZ, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*, Madrid, 1958.

³⁰⁶ Cf. Joseph TORCHIA, *Exploring Personhood. Na introduction to the Philosophy of human Nature*, Rowman & Littlefield Publishers, 2008, p. 108ss; David Vincent MECONI (ed.) – Eleonore STUMP (ed.) *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 125-139.

³⁰⁷ «In corpore ergo animali primum hominem factum sic apostolus loquitur. Volens enim ab spiritali, quod in resurrectione futurum est, hoc quod nunc est animale discernere: Seminatur, inquit, in corruptione, surget in incorruptione; seminatur in contumelia, surget in gloria; seminatur in infirmitate, surget in uirtute; seminatur corpus animale, surget corpus spiritale. Deinde ut hoc probaret: Si est, inquit, corpus animale, est et spiritale. Et ut quid esset animale corpus ostenderet: Sic, inquit, <et> scriptum est: Factus est primus homo in animam uiuentem. Isto igitur modo uoluit ostendere quid sit corpus animale, quamuis scriptura non dixerit de homine primo, qui est

Uma das conclusões que podemos tirar daqui é a da grandeza que a criação do homem encerra: o ser criado por Deus não se limita meramente a um corpo animal, mas tem em si o potencial de se tornar em corpo espiritual, fazendo do homem superior aos animais pela excelência da razão/do sopro com que Deus o insuflou. À matéria do corpo animal é dada uma essência que, não criando duas realidades no interior do homem (ainda que sejam distintas), o confirmam em plena unidade: uma e outra são fundamentais para a construção e identidade da pessoa humana.

Escreve, por isso, no capítulo 24 do mesmo Livro:

«[...] O homem não é corpo só nem alma só, mas o composto de corpo e alma. Realmente, a verdade é que a alma não é o homem todo mas a sua parte melhor; nem o corpo é o homem todo mas a sua parte inferior. É ao conjunto de ambos que se dá o nome de homem; mas as partes não perdem este nome mesmo quando se fala só de cada uma. [...] Também ela [Sagrada Escritura] nisto está de acordo connosco pois, mesmo quando as duas partes estão unidas e o homem vive ainda, dá ela a cada uma das partes o nome de homem: chama à alma “homem interior” e ao corpo “homem exterior”, como se fossem dois, embora o homem seja uma e outra parte ao mesmo tempo.»³⁰⁸

appellatus Adam, quando illi anima flatu Dei creata est: Et factus est homo in corpore animali; sed: Factus est homo in animam uiuentem. In eo ergo quod scriptum est: Factus est primus homo in animam uiuentem, uoluit apostolus intellegi corpus hominis animale. Spiritale autem quem ad modum intellegendum esset, ostendit addendo: Nouissimus Adam in spiritum uiuificantem, procul dubio Christum significans, qui iam ex mortuis ita resurrexit, ut mori deinceps omnino non possit. Denique sequitur et dicit: Sed non primum quod spiritale est, sed quod animale, postea spiritale. Vbi multo apertius declarauit se animale corpus insinuassee in eo quod scriptum est factum esse primum hominem in animam uiuentem, spiritale autem in eo quod ait: Nouissimus Adam in spiritum uiuificantem. Prius est enim animale corpus, quale habuit primus Adam, quamuis non moriturum, nisi peccasset; quale nunc habemus et nos, hactenus eius mutata uitiatque natura, quatenus in illo, postea quam peccauit, effectum est, unde haberet iam moriendi necessitatem (tale pro nobis etiam Christus primitus habere dignatus est, non quidem necessitate, sed potestate); postea uero spiritale, quale iam praecessit in Christo tamquam in capite nostro, secuturum est autem in membris eius ultima resurrectione mortuorum. Adiungit deinde apostolus duorum istorum hominum euidentissimam differentiam dicens: Primus homo de terra terrenus, secundus homo de caelo. Qualis terrenus, tales et terreni; qualis caelestis, tales et caelestes. Et quo modo induimus imaginem terreni, induamus et imaginem eius, qui de caelo est. Hoc apostolus ita posuit, ut nunc quidem in nobis secundum sacramentum regenerationis fiat.» DCD XIII, 23. Ainda que não haja necessidade de transcrever o texto completo, convém salientar que todo o capítulo 23 do Livro XIII do *De Civ. Dei* apresenta-nos uma boa síntese da antropologia agostiniana.

³⁰⁸ E acrescenta: «Mas convém compreender em que sentido se diz que o homem é a “imagem de Deus”, e que é “terra e à terra voltará”. A primeira expressão refere-se à alma racional dada ao homem, isto é, ao corpo do homem pelo sopro de Deus ou, se se prefere expressão mais adequada, pela inspiração de Deus; a segunda refere-se ao corpo tal qual foi formado por Deus a partir do pó, ao qual se deu a alma para dele fazer um corpo animado, isto é, um homem dotado de alma vivente.» DCD XIII, 24.

Roland Teske, baseando-se em textos do Bispo de Hipona, diz que o pensamento agostiniano, no que toca à alma humana, segue a perspectiva platónica, quando se refere a ela como uma substância que governa/rege o corpo.³⁰⁹

Seguindo esta linha de pensamento, poderíamos dizer, então, que a alma é o princípio de vida do corpo, ao mesmo tempo que o preserva e se faz em unidade.³¹⁰ Por outras palavras, poderíamos dizer que a principal função da alma é estabelecer e manter a harmonia no corpo e em todas as demais dimensões do ser humano.³¹¹ Desta forma, cabe à alma avaliar, por meio de um sentido interior, a vida dos sentidos (fazendo a distinção desses mesmos sentidos), orientando-os para que se determine o que é bom e mau para o corpo.

Apesar disso, a alma é também a sede da memória³¹², uma vez que todo o homem carrega em si a história do seu passado, ao mesmo tempo que se relança para o futuro e vive no presente, mas sempre a partir da história passada.³¹³ Com isto, podemos dizer que, em Agostinho, o processo pelo qual se recorda o passado é fundamental para que a alma, consciente das fragilidades humanas, crie condições para se submeter por inteiro à graça de Deus, para que, purificada, contemple e abrace a ordem querida por Ele.³¹⁴ O hiponense completa isto dizendo:

³⁰⁹ Conclui ainda: «At times, Augustine does identify his real self with the rational soul, saying “I, I the soul” (*animus*), but he also insists that a human being is “a rational soul having a body” and that the composite “does not make two persons, but one human being”. He is adamantly opposed to the view that souls are embodied as punishment for some previous sin, rejecting the Origenist view that the sensible world of bodies was created as a place of punishment for souls that sinned prior to their embodiment.» Roland J. TESKE, «Soul», in A. FITZGERALD, *Augustin through the ages*, p. 809.

³¹⁰ E. DUBREUCQ, «Chair, Corps et âme. Les formulations de la question de l’âme chez s. Augustin», in *Revue des Sciences Religieuses* 84 (1996), pp. 358-363.

³¹¹ Dubreucq diz ainda: «Avec s. Augustin s’achève peut-être une forme de pensée tentant de coordonner sous un seul ordre deux niveaux substantiels de réalité, et naît peut-être un autre dispositif dans lequel l’homme porte sur lui-même un regard unifiant et se perçoit comme personne charnelle, à la fois lieu du mélange de natures différentes, et indécomposable entité faisant face à un dieu source de son salut». «Chair, Corps et âme. Les formulations de la question de l’âme chez s. Augustin», p. 372.

³¹² Cf. Francisco MORIONES, *Teología de San Agustín*, p. 33.

³¹³ «Probing the dark recess of memory, Augustine saw it as one’s own presence to oneself as a being in whom recall of the past and anticipation of the future are integrated into one’s present experience (Conf. X, 8; X, 9). Past and future are enchainé in one’s present being. But also stored in memory are truths learned, emotions felt, sense images, even dark chasms of the subconscious that humans cannot fathom.» Stephen J. DUFFY, «Anthropology», in A. FITZGERALD, *Augustin through the ages*, p. 25.

³¹⁴ Cf. Maria Rita Mendes LEAL, *Unidade psicológica da pessoa humana segundo Santo Agostinho*, Dissertação de licenciatura em Ciências Históricas e Filosóficas na Faculdade de Letras de Universidade de Lisboa, Lisboa, 1960, pp. 156-162.

«A alma vive, pois, de Deus quando vive no bem. Não pode, na verdade, viver no bem se Deus nela não operar o que é bom. Mas o corpo vive da alma quando a alma está nele, viva ou não ela de Deus. A vida que há no corpo dos ímpios não é, portanto, vida da alma, mas do corpo; e essa vida até as almas mortas (isto é, abandonadas de Deus), a podem dar, embora nelas não cesse a sua própria vida pela qual são imortais.»³¹⁵

Porém, mesmo que Agostinho estabeleça a alma como superior ao corpo, é este último que dá visibilidade à primeira³¹⁶, fazendo do corpo um “companheiro” fundamental da alma, dentro deste dualismo unitário; isto porque quando servimos a Deus e aos outros, fazemos o bem a partir do corpo, condição essa que faz da alma inseparável da dimensão física e visível da sua essência. Logo, o corpo não é simplesmente um ornamento ou uma ajuda externa, mas parte fundamental da mesma e única natureza.

Advertimos ainda que tudo o que Agostinho diz de *amor*³¹⁷, conceito central do seu pensamento, tem a ver com a unidade antropológica que referimos. Uma certa esponsalidade entre corpo e alma, leva-nos a concluir que há algo muito mais profundo que leve à união destas duas dimensões.³¹⁸ Apesar de tudo, Agostinho defende a inquestionável bondade e beleza do corpo, isso porque foi criado pelo Bem e Belo supremo, o qual o dotou com os melhores dons e bênçãos.³¹⁹ Se quisermos, podemos ver no amor do homem pela vida a expressão do amor da alma para com o corpo, amor esse que perseguirá a alma até à última união com ele, depois da ressurreição do corpo na glória.

Dito isto, podemos perceber que, mesmo que Agostinho não tenha adotado o modelo neoplatónico dualista, a sua antropologia está enraizada na superioridade hierárquica da alma sobre o corpo, mas o que o Bispo de Hipona pretende mostrar, de facto, é a diversidade das

³¹⁵ «Viuit itaque anima ex Deo, cum uiuit bene; non enim potest bene uiuere nisi Deo in se operante quod bonum est; uiuit autem corpus ex anima, cum anima uiuit in corpore, seu uiuat ipsa seu non uiuat ex Deo. Impiorum namque in corporibus uita non animarum, sed corporum uita est; quam possunt eis animae etiam mortuae, hoc est Deo desertae, quantulacumque propria uita, ex qua et inmortales sunt, non desistente, conferre.» DCD XIII, 2.

³¹⁶ Cf. Egidio MASUTTI, *Il problema del corpo in S. Agostino*, p. 104.

³¹⁷ Cf. Roland J. TESKE, *To know God and the soul. Essays on the Thought of Saint Augustine*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2008, p. 81ss.

³¹⁸ Cf. Maria Rita Mendes LEAL, *Unidade psicológica da pessoa humana segundo Santo Agostinho*, pp. 162-173.

³¹⁹ Cf. Egidio MASUTTI, *Il problema del corpo in S. Agostino*, p. 97.

dimensões que se encerram na unidade da pessoa humana, estando assim subjacente um processo dinâmico de integração que dá um valor adequado a todos os níveis de subordinação a Deus.³²⁰ Desta forma, o ideal que aqui se apresenta, não é a fuga ao corpo ou ao mundo, mas o restabelecimento de um equilíbrio interior pela unificação de todas as dimensões do ser, o que inclui a submissão espontânea do corpo à alma.³²¹

Concluindo, Agostinho é o primeiro pensador cristão a articular sistematicamente a unidade do corpo e da alma, que envolve quer a formulação conceptual, quer o desejo mais profundo de totalidade, ultrapassando os dualismos, em direção à unidade da condição humana.

3. O coração inquieto e a condição humana na sua unidade

Agostinho, logo no início das *Confissões*, profere esta frase programática de toda a sua experiência e espiritualidade: «[...] porque nos criastes para Vós o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós»³²². Este é um dos principais fundamentos da antropologia agostiniana: o homem, criado à imagem de Deus³²³, só se realizará em Deus.³²⁴ Estamos, assim, perante uma antropologia marcada, como vimos no primeiro capítulo, pelo dinamismo do *cor inquietum*.

Para o Santo de Hipona, o coração é o centro íntimo da pessoa³²⁵, a sede de todas as faculdades e de onde irradia toda a atividade humana, o lugar onde Deus se descobre e se

³²⁰ Cf. Charles COUTURIER, «La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin», in *Augustinus Magister* I, pp. 548-549.

³²¹ Cf. Stephen J. DUFFY, «Anthropology», in A. FITZGERALD, *Augustin through the ages*, p. 26.

³²² «Quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te» AGOSTINHO, *Confissões* I, 1.

³²³ Cf. DCD XIV, 15.

³²⁴ Cf. Para este tópico: Cassiano REIMÃO, «Função do desejo no itinerário da Existência para a Transcendência, nas Confissões de Santo Agostinho», in *Actas do Congresso Internacional – As Confissões de Santo Agostinho – 1600 Anos Depois: Presença e Actualidade*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002, pp. 463-473; Michael J. SCANLON, «Christian Anthropology», in *The New Dictionary of Theology*, The Liturgical Press, Minnesota, pp. 27-41; Steffen J. DUFFY, «Anthropology», in A. FITZGERALD, *Augustin through the age*, pp. 24-31.

³²⁵ Cf. AGOSTINHO, *Confissões* II, 4; *Ep.* 147, 17, 41-20, 48.

alcança, onde é amado e apreciado³²⁶, metáfora do amor tantas vezes enganado pela “concupiscência da carne”:

«E que era o que me deleitava senão amar e ser amado? Mas eu não mantinha uma relação de alma para alma, dentro dos limites luminosos da amizade, pelo contrário exalavam-se vapores do lodo da concupiscência da carne, e do borbulhão da puberdade, e obnubilavam-me e ofuscavam-me o coração, de sorte que não se distinguia a serenidade da afeição das trevas da luxúria.»³²⁷

Efetivamente, o coração é a morada da interioridade (*homo spiritualis*) ao qual se contrapõe o “homem exterior” ou carnal³²⁸. Todavia, em vez de condenar a carne, como faziam os maniqueus, Agostinho prefere falar do «coração púdico», de «ânimo púdico», de «olhar púdico». A pureza do corpo não reside tanto na exterioridade corporal ou simplesmente no corpo, mas em ter o coração bem orientado³²⁹. E isto conduz-nos para o amor, como dinamismo fundamentalmente próprio do coração: a orientação do amor parte do mais íntimo e central do homem, que é o *coração*.

Por isso, o amor verdadeiro requer a continência do corpo, isto é, a reposição da “unidade” posta em causa pela dispersão dos apetites carnis, como se vê nestas palavras dirigidas a Deus:

«Exiges de nós a continência. Diz alguém: E sabendo eu que ninguém pode *ser continente se Deus não lho conceder, era já fruto da sabedoria o saber de quem era este dom* (Sb 8,21). Efetivamente, pela continência saímos da dispersão e somos reconduzidos à unidade, da qual nos dissipámos em muitas coisas. Na verdade, ama-te menos aquele que, ao mesmo tempo que a ti, ama alguma coisa, que não ama por causa de ti. Ó amor que ardes continuamente e nunca te

³²⁶ Cf. AGOSTINHO, *Confissões* IV, 12; Shinro KATO, «Cor, Praecordia, Viscera. Remarques sur quelques expressions psychosomatiques des Confessions d’Augustin», in Patric RANSON (dir.), *Saint Augustin*, Paris: L’Âge d’Homme 1988, 312-326.

³²⁷ «Et quid erat quod me delectabat, nisi amare et amari? sed non tenebatur modus ab animo usque ad animum quatenus est luminosus limes amicitiae, sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis, et obnubilabant atque obfuscabant cor meum, ut non discernetur serenitas dilectionis a caligine libidinis.» AGOSTINHO, *Confissões* II, 2.

³²⁸ Cf. AGOSTINHO, *Confissões* I, 6-8; *Coment. ao Ev. de São João*, 8, 9; *Sermão*, 28, 2.

³²⁹ Cf. Vitorino GROSSI, «Ascetica del corpo e antropologia nella “Regula ad servus Dei” (cc. 5) di S. Agostino», in *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)* (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 27), Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma, 1988, pp. 315-330.

extingues, caridade, ó meu Deus, inflama-me! Ordenas a continência: concede-me o que ordenas e ordena-me o que queres».³³⁰

O coração é por excelência a sede do amor que, em Santo Agostinho é inseparável da vontade³³¹; por outras palavras, a vontade determina a direção do amor e vice-versa. A vontade é livre, mas mesmo que seja livre, a alma permanece inquieta, o que faz com que a alma se aplique à descoberta de sentido e que, em última análise, a incentiva a procurar Deus. Mas a vontade dos filhos de Adão está muitas vezes desordenada que nos leva a escolher mal o objeto do nosso amor.³³² A concupiscência é o amor e o desejo desordenado, desencaminhando-nos do alvo ou meta para a qual Deus nos criou; é uma ilusão de amor quando se torna “amor cupiditas”, isto é, circuito fechado sobre mim mesmo.

Assim, um amor verdadeiro e puro é o elemento fundamental para que o homem viva em Deus, que é Amor. Este amor dispõe o homem para o Criador, deixando-se modelar por Ele e o ajudando a lutar contra o amor do mundo que o desejo desperta na carne mortal. Se o centro/coração do homem anda no amor, todo o seu ser é guiado e modelado por esse princípio, não se tratando meramente de uma só parte do homem, mas do homem todo, em unidade. Segundo Agostinho, o amor é essa energia (*pondus meum amor meus*) comum a todo o género humano, sendo também o movimento que conduz a pessoa à sua unidade e identidade concreta.³³³

Não esquecendo a convicção de Agostinho de que todas as coisas criadas por Deus são boas, porque são de Deus e não há nada que Ele tenha criado mau, sabemos que Deus estabeleceu uma ordem que exige obediência, a qual é a mãe e tutora de todas as virtudes do homem

³³⁰ «Et tota spes mea nisi in magna valde misericordia tua. da quod iubes et iube quod vis: imperas nobis continentiam. 'et cum scirem,' ait quidam, 'quia nemo potest esse continens, nisi deus det, et hoc ipsum erat sapientiae, scire cuius esset hoc donum.' per continentiam quippe conligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus. minus enim te amat qui tecum aliquid amat quod non propter te amat. o amor, qui semper ardes et numquam extingueris, caritas, deus meus, accende me! continentiam iubes: da quod iubes et iube quod vis.» AGOSTINHO, *Confissões* X, 29.

³³¹ Cf. Egidio MASUTTI, *Il problema del corpo in S. Agostino*, pp. 110.

³³² Cf. AGOSTINHO, *Confissões* II, 2.

³³³ Diz o hiponense sobre o “homem”: «São seres humanos e eu os amo, não por serem animais, mas por serem humanos, isto é, pelo fato de terem almas racionais as quais eu amo mesmo nos ladrões» *Solilóquios* II,7.

racional; a origem do mal está, portanto, em desobedecer a essa ordem. Contudo, a alma que se vence a si mesma, fazendo-se humilde perante Deus e disposta a descentrar-se para que Ele se torne o centro, terá a possibilidade de submeter os movimentos viciosos, irracionais e involuntários, à obediência da mente, porque, onde está o amor do homem, aí está o seu coração e a sua vontade: se estiver em Deus e se a sua vontade fizer para que aí permaneça, as paixões do que é do mundo são reprimidas por uma vontade mais forte.

Por outro lado, porque o homem tende para um fim escatológico, para além dos limites da carne, desempenha também um papel espiritual, isto com o objetivo de ser capaz de discernir para a sua natureza aquilo que Deus pretende de si.³³⁴ É também por isso que ele fala da necessidade da graça: para o hiponense, aceitando a natureza humana caída e deteriorada pelo pecado, se a graça de Deus não socorresse o homem da perdição³³⁵, ninguém poderia esperar por voltar à paz do lugar de onde viera: a eternidade *de* e *em* Deus.³³⁶

Num elogio tão nobre que faz a S. Paulo, o “atleta de Cristo”³³⁷, Agostinho parte daquela experiência de graça redentora do Apostolo das gentes, formulando doutrinalmente essa questão no contexto da sua luta contra Pelágio³³⁸. O Bispo de Hipona vê o pelagianismo, como já vimos, como um reducionismo moral, no qual Cristo seria, no máximo, o facilitador final do livre arbítrio humano. Para combater esta distorção herética da redenção, insiste, com S. Paulo, na necessidade universal da redenção; isto fez com que ele radicalizasse a doutrina do pecado original: nascidos da raça de Adão, todos herdamos o pecado e a morte. É por causa desta

³³⁴ Cf. Francis P. FIORENZA e Johan B. METZ, *O homem como união de corpo e alma*, in *Mysterium Salutis* II/3, pp. 66-70.

³³⁵ Cf. Por exemplo, DCD XIV, 15. No Capítulo 11, Agostinho dá a entender que se trata de uma espécie de “tolerância divina”, quando diz: «A tal ponto os males são superados pelos bens que, embora se tolere a sua existência para demonstrar quanto a providentíssima justiça do Criado pode deles fazer bom uso».

³³⁶ A tolerância com que Agostinho se apresentava face à fraqueza da natureza humana contrasta radicalmente com o “puritanismo” estoico do pelagianismo, quando defende que a verdadeira liberdade (e consequente purificação) só é alcançável através de um longo processo de conversão da vontade do homem, que é curado pela graça de Deus. Cf. DCD XIV, 8.

³³⁷ «[...] este varão, digo eu, atleta de Cristo, por Ele instruído, ungido por Ele, com Ele crucificado, n’Ele glorioso, foi, no teatro deste mundo, um espetáculo para os anjos e para os homens, combatendo lealmente o grande combate, lançando-se para a meta para recolher a palma da devoção celeste» DCD XIV, 9.

³³⁸ Cf. Wolfgang SEIBEL, «O homem como imagem sobrenatural de Deus e o estado original do homem», in *Mysterium Salutis* II/3, pp. 246-247.

corrupção universal que ninguém pode ser salvo sem a eficácia interna da graça de Cristo, uma dádiva completamente gratuita de Deus.

Para ele, era impossível falar do género humano ou do mundo que não fosse a partir da centralidade de Deus, o que fazia com que Deus fosse sempre o centro de todas as discussões. Isto porque, na sua forma de ver a vida do homem, essa vida particular, dava e recebia sentido da doutrina cristã sobre a criação, o pecado original, a relação *corpo-alma/carne-espírito*, a graça de Deus, as relações sexuais e concupiscência, a vida quotidiana e a própria morte. Nesta forma de ver a condição humana, o hiponense não pode deixar a questão “religiosa” de parte porque, para ele, torna-se evidente que não há distinção entre a realidade natural e sobrenatural, ou seja, a medida para avaliar e definir a vida do homem, com os seus anseios e frustrações, está na *religião*.³³⁹

A antropologia do Bispo de Hipona passa pela vida interior (dado que tudo aquilo que perturba o corpo sem ser causado pelo corpo, é proveniente do espírito). Porém, há uns que a procuram com mais vigor, outros nem tanto, outros, ainda, evitam com soberba serem postos em causa pela própria consciência. Apesar disso, olhar para o interior significa olhar para o coração, como que ver-se ao espelho de si mesmo e ouvir a sua consciência. Segundo o Bispo de Hipona, faz parte da natureza humana precisar de explorar dentro de si a presença de Deus, a fim de perceber o que significa verdadeiramente ser homem. Porém, a prioridade que damos a essa necessidade é que nos aproxima ou afasta de nós mesmos, isto é, se amarmos Deus acima de tudo, fazemos por nos aproximarmos mais de Deus e, conseqüentemente, de nós mesmos; se, por outro lado, o nosso amor por nós mesmos estiver acima de qualquer outro amor, mais nos afastamos de Deus e menos sabemos quem somos.³⁴⁰

A humildade, solução/remédio contra a soberba e o orgulho³⁴¹, é o caminho que se apresenta ao homem para que volte o seu coração para Deus. Assim como Cristo veio ao mundo, “sendo

³³⁹ Cf. Piet SCHOONENBERG, «O homem no pecado», in *Mysterium Salutis* II/3, p. 271-273.

³⁴⁰ Cf. DCD XIV, 28.

³⁴¹ Cf. DCD XIV, 13.

Ele de condição divina, não se valeu de sua igualdade com Deus, mas aniquilou-se a si mesmo, assumindo a condição de escravo, assemelhando-se aos homens” (Fil 2, 6-7), aprendemos que a humildade, «altamente exaltada no seu rei que é Cristo»³⁴², é o caminho por onde, também nós, podemos alcançar a compreensão da vontade de Deus para nós mesmos. Ainda que muitos aspirem a equiparar-se ao criador, isso, para além de logicamente impossível, é um ato de soberba do homem que o mantém cada vez mais preso ao pecado e longe de Deus. Se nós nos fizéssemos o centro da nossa própria identidade, o resultado seria uma visão muito empobrecedora de nós; para além de ser exagerada e irresponsável, tratar-se-ia de um insulto ao poder do Criador.

Cabe, por fim, dizer que o enfoque de Agostinho sobre o pecado e as paixões é fruto daquilo que ele pensa sobre a condição humana, ou seja, os vícios que lhe advêm mais do espírito do que da carne, são prova de que o pecado está na alma e não no corpo. É no interior do homem que se trava o combate entre os afetos e as paixões, pelos quais podemos ser orientados para o que é reto, assim como para o perverso, dando origem ao amor, consequentemente bom ou mau. Estes movimentos que se despertam no interior do homem não são reprováveis em si mesmos, mas a sua qualidade moral dependerá do amor que os orienta. Por isso, todos os movimentos que vêm do interior do homem que sejam regidos pelo bem e pela caridade são orientados pelo fundamento da boa vontade, o que faz deles bons em si; o contrário se diga quanto àqueles que procedem da vontade má, os quais podem ser chamados de enfermidades da alma ou de paixões viciosas.

³⁴² DCD XIV, 13.

4. A condição humana na “cidade terrena”

De tudo o que temos vindo a expor, percebemos claramente que “condição humana” tem, em primeiro lugar, a ver com a experiência humana na “cidade terrena”. De facto, a análise do hiponense sobre o homem psicossomático não faz sentido se tirada do contexto da cidade terrena, que é onde o homem é *homem*, se define enquanto homem e se define e orienta em termos de *amor* (amor de si/amor a Deus).

Uma boa forma de iniciar a abordagem deste assunto é olhando para a sua própria experiência antes e depois da conversão, desde a sua infância até à fase adulta, a partir do que o próprio descreve na sua obra *Confissões*. Aí, Agostinho recorda a sua vida, qualificando-a de vida “exteriorizada” e desperdiçada, uma vida de dispersão e “aversão”: «*extra te et extra se*»³⁴³. Partindo da sua experiência, falar da condição humana na cidade terrena é o mesmo que falar do homem submisso a uma história humana de pecado (com o qual ele compactua) e de separação de Deus³⁴⁴, separação essa causada pelo pecado da desobediência e da soberba do primeiro homem, Adão, mas que deseja, implícita ou explicitamente, como «*fragmentozinho da criação*», alcançar a Verdade eterna, Deus. Isso é manifesto logo nas primeiras linhas das suas *Confissões*: «Vós incitais [o homem] a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós» (*Confissões* I, 1).³⁴⁵ Esta é a linha condutora que o acompanha quer na sua vida, quer na sua obra.

Como já vimos anteriormente, o que está na base desta separação é o pecado original, mas não só: com ele está também o pecado que origina o desejo de pecar³⁴⁶, no fundo, uma perversão

³⁴³ «Fora de Vós e de si mesma» AGOSTINHO, *Confissões* IV, 10.

³⁴⁴ Cf. Ramiro FLÓREZ, «Puntos para una antropologia agustiniana», in *Augustinus Magister* I, pp. 556-557.

³⁴⁵ Agostinho mostra-se convencido de que o homem separado de Deus pelo seu pecado não pode jamais ser feliz, pois está separado da fonte da felicidade incorruptível e duradoira. Para ele, depois de Adão, o homem formou uma humanidade separada, sem comunicação imediata com Deus.

³⁴⁶ Cf. Kari Elisabeth BORRESEN, «Equivalencia y subordinación según san Agustín: Naturaleza y papel de la mujer», pp. 143-146.

da vontade orientada para a ordem contrária àquela que foi estabelecida por Deus. Escreve Agostinho no *De Civitate Dei*:

«Como está escrito, Deus fez o homem reto e, como tal, dotado de vontade boa. Não seria de facto reto se não tivesse vontade boa. A boa vontade é, portanto, obra de Deus, pois foi com ela que foi criado o homem. Mas a primeira vontade má, porque precedeu no homem todas as suas más obras, é menos uma obra que um defeito pelo qual o homem, abandonando a obra de Deus, decai para as suas próprias obras que, por tal facto, são más, porque são como ao homem apraz e não com apraz a Deus.»³⁴⁷

Daqui podemos concluir que todo o homem, quando vem ao mundo, já nasce neste contexto de separação. Porém, porque submerso nesta história de pecado, ele não lhe resiste. A responsabilidade por isso acontecer atribui-se a Adão, em cujo pecado e morte toda a humanidade pecou e morreu³⁴⁸. O seu pecado espalhou-se por todos os que lhe seguiram, como que herança para os seus descendentes. Daí que entre Adão e todos os outros homens se estabeleça uma «solidariedade de desunião», o que faz com que pese sobre a liberdade de cada um dos seres humanos uma espécie de «pré-culpabilidade».³⁴⁹ É por isso que, nascidos para

³⁴⁷ «Fecit itaque Deus, sicut scriptum est, hominem rectum ac per hoc uoluntatis bonae. Non enim rectus esset bonam non habens uoluntatem. Bona igitur uoluntas opus est Dei; cum ea quippe ab illo factus est homo. Mala uero uoluntas prima, quoniam omnia opera mala praecessit in homine, defectus potius fuit quidam ab opere Dei ad sua opera quam opus ullum, et ideo mala opera, quia secundum se, non secundum Deum» DCD XIV, 11.

³⁴⁸ «[...] pesavam sobre a cadeia do pecado original, pelo qual todos morremos em Adão» AGOSTINHO, *Confissões* V, 9; «[...] não procuro indagar se fomos todos felizes individualmente, ou se fomos somente naquele homem que primeiro pecou, em quem todos morremos e nascemos na infelicidade» AGOSTINHO, *Confissões*, X, 20.

³⁴⁹ Kari Borresen diz: «Esta solidaridad del género humano en el pecado por el lazo de la generación, está compensada por la solidaridad en la redención, por la generación en Cristo. [...] La primera solidaridad es, pues, únicamente universal. Este punto de vista agustiniano, precisado na polémica antipelagiana, es exclusivamente teocéntrica; según él, se trata de salvaguardar la soberanía absoluta de Dios en la elección de la gracia. La oposición de Julián de Eclana es exclusivamente antropocéntrica; según este, se trata de salvaguardar la iniciativa humana en la obra de la salvación. [...] El don sobrenatural de la inmortalidad se le concede a la primera pareja en el estado de inocencia, el *posse non mori*, a pesar de su constitución natural mortal de su cuerpo animal. Este don se pierde por el pecado original y el cuerpo vuelve a su condición puramente humana que lo hace mortal. El alma abandona al cuerpo por la muerte, como Dios abandona al alma por la muerte espiritual. El hombre estaba destinado a gozar de un cuerpo espiritual inmortal, pero a consecuencia del pecado original su mismo espíritu se hace carnal. La desobediencia de la carne que se rebela contra el espíritu es el justo castigo de la rebelión de hombre contra el precepto divino». «Equivalencia y subordinación según san Agustín: Naturaleza y papel de la mujer», in *Augustinus* XXX (1985), pp. 140-141.

esta vida (inclinados para o pecado), nós agravamos a nossa condição ao tornarmos o pecado em hábito.³⁵⁰

Consequentemente, uma vez que a existência humana se deixa de orientar para Deus, a própria liberdade afasta-se da ordem estabelecida por Deus. Por isso se diz que o pecado reside na vontade³⁵¹ porque, sendo livre desde a criação, a vontade que se prefere a si mesma, renunciando a Deus, peca contra a razão da sua existência.³⁵² Assim, antes de ser uma questão metafísica, o mal é um problema moral³⁵³, o que exige uma responsabilização do pecador.

Porque mais amante de si, fora do “contexto de Deus”, o homem deixa de ouvir a voz de Deus que ecoa dentro de si, tornando-se, inclusive, “surdo” perante essa voz.³⁵⁴ Não é, portanto, Deus que se cala perante a realidade do homem, mas é o homem que se ensurdece, pois, ainda que o homem deixe de ouvir essa voz do seu mais íntimo, Deus não se cansará de falar e de tentar trazer a Si o homem.³⁵⁵ Apesar de todas as suas infidelidades, a fidelidade de Deus será sempre uma constante na vida de todo o homem: «Fugiram para Vos não verem, a Vós que os estais vendo! Mas, obcecados, deparam convosco, porque não abandonais nada do que criastes»³⁵⁶. Deus, ao contrário do homem, não se distrai, nem está desatento, nem surdo nem afastado da presença do ser que Ele criou. O homem até pode sufocar a voz de Deus no seu interior, mas Ele nunca deixará de lhe dirigir a palavra; e mesmo que o homem vire costas à sua palavra, Deus continuará a oferecer-lhe a possibilidade da conversão.

³⁵⁰ «[...] A lei do pecado é a violência do hábito» AGOSTINHO, *Confissões* VIII, 5.

³⁵¹ Cf. Egidio MASUTTI, *Il problema del corpo in S. Agostino*, pp. 109-113; Maurice PONTET, *L'exegese de S. Augustin*, Aubier – Editions Montaigne, Paris, p. 547.

³⁵² Aimé BECKER, *L'appel des Béatitudes. A l'écoute de saint Augustin*, Editions Saint-Paul, Paris, 1977, pp. 20-26.

³⁵³ «Augustine observed that evil always injures, and such injury is a deprivation of good. If there were no deprivation, there would be no injury. Since all things were made with goodness, evil must be the privation of goodness: "All which is corrupted is deprived of good." The diminution of the property of goodness is what's called evil. Good has substantial being; evil does not. It is like a moral hole, a nothingness that results when goodness is removed. Just as a shadow is no more than a "hole" in light, evil is a hole in goodness.» Greg KOUKL, *Augustin on Evil*, in <https://www.str.org/articles/augustine-on-evil#.WN6HNGe1vIU> (28-03-2017).

³⁵⁴ «Ego itaque incrassatus corde» AGOSTINHO, *Confissões* VII, 1.

³⁵⁵ Cf. Agostino TRAPÈ, *S. Agostino: Introduzione alla Dottrina della Grazia. II. Grazia e Libertà*, pp. 188-197.

³⁵⁶ «Sed fugerunt ut non viderent te videntem se atque excaecati in te offenderent, quia non deseris aliquid eorum quae fecisti» AGOSTINHO, *Confissões* V, 2.

Apesar de tudo isto, não obstante toda esta história humana de afastamento do Criador, Agostinho vê nela a explicação da encarnação de Cristo como a «*Felix culpa*» cantada no Precónio Pascal, a culpa que, «sem mérito algum da nossa parte», nos deu por Redentor Cristo, o Verbo do Pai encarnado, o qual nos deixou ensinamentos e o exemplo para que alcancemos a cidadania celeste. Escreve o hiponense: «cada um saindo de um tronco condenado, nasce primeiro de Adão, mau e carnal; e se, renascendo em Cristo, progredir, tornar-se-á bom e espiritual»³⁵⁷. Por outras palavras, Cristo é Mediador.³⁵⁸ Agostinho explica o papel mediador de Cristo a partir da sua obra de revelação, ou seja, como homem unido diretamente à Sabedoria divina e, ao mesmo tempo, portador dessa Sabedoria na aparição externa da sua *persona*, o papel específico de Jesus é fazer com que o Deus transcendente seja inteligível à mente humana.³⁵⁹

Por isso, «Deus, na sua presciência, previu o quão mau se viria a tornar o homem que ele criou bom e o bem que havia de tirar desse mal»³⁶⁰. Desta forma, deixa de fazer sentido pensar num afastamento perpétuo do Criador, pois é clara a possibilidade de resgate deste aprisionamento à cidade temporal. Assim se percebe que o homem, durante a sua vida, seja um estrangeiro na Terra, pois está de passagem ou em direção à condenação eterna (se preferir a vida errante ao caminho de purificação que o conduz até Deus – neste caso, fica preso à cidade terrena) ou em direção à cidade de Deus, contemplando eternamente a paz do paraíso celeste (para o qual Deus o destinou quando criou a humanidade).³⁶¹

Sabendo, então, que a origem e destino da humanidade é a cidade celeste³⁶², ainda que se instaure no pecado de Adão uma separação de Deus que se perpétua no tempo e no espaço, o

³⁵⁷ DCD XV, 1.

³⁵⁸ Cf. Goulven MADEC, *La patrie et la voie*, pp. 265-274.

³⁵⁹ Cf. Arnaldo Cardoso de PINHO, *O homem Cristo Jesus, Mediador entre Deus e os homens*, in *Santo Agostinho: o Homem, Deus e a Cidade*, Actas do congresso, 11 a 13 de Novembro de 2004, pp.137-146.

³⁶⁰ «Cum Deus praesciendo utrumque praeuenerit, id est, et homo, quem bonum ipse creauit, quam malus esset futurus, et quid boni etiam sic de illo esset ipse factururus.» DCD XIV, 11.

³⁶¹ Cf. Miles HOLLINGWORTH, *The pilgrim city. St. Augustine of Hippo and his innovation in political thought*, 2010.

³⁶² Cf. Vittorino GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, pp 74- 76.

objetivo de Agostinho ao longo de toda esta majestosa obra é o de apresentar, por oposição, as duas cidades, a beleza da cidade Deus. Escreve o hiponense logo no primeiro livro do DCD:

«De facto, estas duas cidades estão mutuamente entrelaçadas e mescladas uma na outra neste século, até que no último juízo serão separadas. Para a glória de Deus, que brilhará com mais claridade em contraste com os seus opostos, – vou expor a minha opinião acerca da origem do seu desenvolvimento e dos fins respetivos conforme a ajuda que receber de Deus.»³⁶³

Isto leva-nos à reflexão sobre o dualismo com o qual o homem se depara na cidade terrena, assim como à luta interior de cada homem no seu caminho para a escolha de uma das duas cidades.³⁶⁴ Deste modo, a luta que aqui se trava é ou contra o Mal (para aqueles que amam a Deus e procuram alcançar a cidadania celeste), ou contra o Bem (para aqueles que desprezam a Deus). Estabelece-se, portanto, a oposição entre as duas cidades que passamos a expor³⁶⁵:

- A cidade de Deus adora o Deus uno e Verdadeiro em humildade e fé; a cidade dos homens adora, com orgulho, o Mal e deuses falsos, dedicando-se às coisas mundanas (cf. DCD XIV, 28). A principal característica que distingue as duas cidades são a humildade e o orgulho (cf. DCD XIV, 13);
- Os cidadãos da cidade celeste estão predestinados ao paraíso; Os cidadãos da cidade dos homens estão privados da bem-aventurança eterna (cf. DCD XIX, 26);
- Os cidadãos da cidade celeste alegrar-se-ão para sempre da eterna paz e felicidade do paraíso; Os cidadãos da cidade dos homens está condenada ao suplício eterno.

³⁶³ «Perplexae quippe sunt istae duae ciuitates in hoc saeculo inuicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur; de quarum exortu et procursu et debitis finibus quod dicendum arbitror, quantum diuinitus adiuuabor, expediam propter gloriam ciuitatis Dei, quae alienis a contrario comparatis clarius eminebit.» DCD I, 35; Cf. *Ibid.* XVI, 2.

³⁶⁴ A história das duas cidades é clara: “preparada” pelo pecado de Adão, a cidade dos homens nasce em Caim e propaga-se aos pecadores de todos os tempos; a cidade de Deus tem o seu início em Abel e Seth, dando-lhes continuidade os Patriarcas e os profetas (os justos), Maria, Cristo e todos os que renascem em Cristo.

³⁶⁵ Cf. Oliver O'DONOVAN, *The problem of self-love in St. Augustine*, Wipf and Stock Publishers, Eugene (Oregon), 2006, p. 96ss.

- Da mesma forma, os primeiros, peregrinos na terra, procuram na terra a paz celeste, ainda que incompleta, mas, nessa paz, anseia a paz eterna; Os segundos, procuram apenas a paz humana, natural e tangível.

No fundo, todo este contraste pode ser resumido na célebre frase: “dois amores fizeram duas cidades” – *amor Deus* contra o *amor sui* e vice-versa. Ainda que estas duas cidades sejam, por natureza, muito distintas, não deixam, como já dissemos, de estar «intrinsecamente misturadas» na realidade concreta da história (cf. DCD X, 32), vindo a ser separadas apenas no fim dos tempos (cf. DCD XIV, 1). Assim, poderíamos ver nisto um primeiro nível de inter-relação das duas cidades, mais de cunho físico e social.

Contudo, há um segundo nível de inter-relação: o religioso.³⁶⁶ Este nível trata da possibilidade de converter os membros aparentes da cidade dos homens orientados para a cidadania na Cidade de Deus (evitando a todo o custo o processo contrário, que seria orientar os aparentes cidadãos da cidade celeste em membros da cidade dos homens/diabo). Daqui, chegamos à Igreja. É óbvio que o hiponense estabelece uma certa identificação da cidade de Deus com a Igreja visível, fundada por Cristo sobre os Apóstolos.³⁶⁷ Mas a cidadania celeste não está reservada apenas aos membros aparentes da Igreja. Escreve o Bispo:

«[...] O reino da morte dominou de tal forma os homens que um merecido castigo a todos precipitou na segunda morte, que não tem fim, se uma graça de Deus, não merecida, disso não libertasse um certo número. E por isso aconteceu que, entre tantos e tão grandes povos espalhados por toda a Terra, apesar da diversidade dos usos e costumes, da imensa variedade de línguas, armas e vestuário, não se encontram senão dois tipos de sociedades humanas que nós podemos à vontade, segundo as nossas Escrituras, chamar de duas Cidades – uma, a dos homens que querem viver segundo a carne, e a outra, a dos que pretendem seguir o espírito, conseguindo cada uma viver na paz do seu género quando eles conseguem o que pretendem.»³⁶⁸

³⁶⁶ Cf. Peter ROZIC, *Church and State: in defense of Augustine's allegory of the two cities*, in <https://perspectivesjournal.org/blog/2014/05/01/church-and-state-in-defense-of-augustines-allegory-of-the-two-cities/> (30-03-2017).

³⁶⁷ Várias passagens da sua obra o atestam: DCD VIII, 24; XIII, 16; XV, 26; XVI, 2; XVII, 4, 15, 20; XVIII, 29; XX, 11.

³⁶⁸ «Mortis autem regnum in homines usque adeo dominatum est, ut omnes in secundam quoque mortem, cuius nullus est finis, poena debita praecipites ageret, nisi inde quosdam indebita Dei gratia liberaret. Ac per hoc factum

Assim se percebe que a cidadania celeste está reservada, segundo Santo Agostinho, àqueles que Deus predestinou, independentemente da religião. Para ele, nem todos os que se dizem membros da Igreja estão predestinados à cidade celeste; mas isso não é para excluir, apenas para dizer que todos, predestinados ou não, temos de fazer um caminho de purificação em humildade e fé, pois ninguém sabe se é ou se pode achar, à partida, predestinado.³⁶⁹

5. Proposta de uma espiritualidade encarnada

Lendo Santo Agostinho, percebemos melhor que a vida é um caminho marcado pela aventura espiritual que nunca é só pessoal, pois envolve Deus e todo o género humano.

Na sua vida, o homem vai progredindo ao mesmo tempo que se depara com contratempos; neste *caminhar* sobre a terra, cada passo que se dá pode aproximar-nos de Deus, da mesma forma que nos pode afastar d'Ele. Porém, partindo da comunicação/revelação de Deus na história humana, podemos ver um projeto divino de chamamento das criaturas à união com o Pai, mesmo que o homem siga o caminho oposto (pois Deus não se cansa de chamar a si aquele que tanto amou quando o criou). Se Ele nos ama e prova, com a sua fidelidade, que não nos abandona, a orientação do homem vivente deveria ser a do amor a Deus e da procura constante de Deus, a quem ama mais que tudo.

No itinerário agostiniano e humano, o desejo é o princípio fundamental para o início da vida espiritual cristã e o motor do *cor inquietum* em busca da saciedade e quietude. Combatendo os desejos da carne, o caminho espiritual necessita de uma transformação e reorientação do desejo

est, ut, cum tot tantaeque gentes per tenarum orbem diuersis ritibus moribusque uiuentes multiplici linguarum armorum uestium sint uarietate distinctae, non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent, quas ciuitates duas secundum scripturas nostras merito appellare possemus. Vna quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum uiuere in sui cuiusqm generis pace uolentium et, cum id quod expetunt adsequuntur, in sui cuiusque generis pace uiuentium.» DCD XIV, 1.

³⁶⁹ Cf. Agostino TRAPÈ, *S. Agostino: Introduzione alla Dottrina della Grazia. II. Grazia e Libertà*, pp. 272-282.

para Deus, para que assim se assuma um compromisso radical com o Criador e, a partir daí, se saia ao encontro dos outros. Portanto, sendo a vida cristã, como já vimos, uma peregrinação sobre a terra (numa busca constante de Deus), o desejo assume o papel de força condutora para uma maturidade espiritual.³⁷⁰

Esta maturidade espiritual resulta numa aproximação ao conhecimento de Deus fazendo com que, conseqüentemente, nos conheçamos a nós mesmos com maior realismo, conscientes dos nossos condicionalismos humanos, principalmente da dimensão frágil e pecadora. Diz o Bispo de Hipona nos *Solilóquios*: «Deus, sempre o mesmo: que eu me conheça a mim mesmo; que eu Vos conheça!»³⁷¹. O que Agostinho quer dizer é: Senhor, faz com que eu me conheça a fim de que, conhecendo-me, Vos conheça. No homem, criado à imagem e semelhança de Deus, a criatura humana pode encontrar o seu Criador, entrando em si e encontrando-se. Deus não se confunde com o sujeito que deseja a vida feliz, mas identifica-se com o objecto que busco ao desejar e buscar a *vita beata*. Esse desejo e conhecimento impele-nos a uma orientação para a justiça, para o bem, para a eternidade.

Tudo isto implica uma ação concreta e transformadora na vida do ser. A radicalidade do desejo obriga a uma encarnação da própria vontade de se assumir um compromisso que volte o homem para o Criador. Por fim, para que se revista de Cristo (procurando fazer da sua existência um caminho de vida perfeita), é fundamental que no centro do seu ser (no seu coração) esteja Deus e seja ardentemente amado, de tal forma a que a sua vida seja uma autêntica peregrinação sobre a terra com ânsias de alcançar a Cidade de Deus.

³⁷⁰ Cf. A. SOLIGNAC, «Homme intérieure» in *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. VII, 1, p. 655 ss; J. DOIGNON, «Desiderare, desiderium», in *Augustius Lexikon* II, pp. 306-309.

³⁷¹ «Deus semper idem, noverim me, noverim te.» AGOSTINHO, *Solilóquios* II, 1.

a. Vida segundo o Espírito

Como já referimos, a graça de Deus é essencial ao homem, dela dependendo o reposicionamento da sua vida orientada para Deus. Essa graça auxiliadora que ajuda o homem a combater em si as tentações de pecado³⁷² coincide com a ação do Espírito no homem. Mas, essa reorientação implica a conversão total do homem, a ponto de todo o seu ser estar voltado para o amor de Deus, vivendo, assim, segundo o Espírito.³⁷³ Esta proposta agostiniana funda-se, essencialmente, na sua experiência, na sua vida, nas suas lutas interiores e na sua conversão e vida após essa mudança de orientação do coração.

Assim, viver segundo o Espírito é, fundamentalmente, responder positivamente ao plano salvífico de Deus, colaborando com o Criador na edificação da Cidade de Deus³⁷⁴. Por outro lado, a vida segundo o Espírito é, no fundo, deixar-se orientar pela ação do Espírito Santo, o qual atua em cada batizado.

Com isto, o que se pretende dizer é que cada um deve esforçar-se para viver de acordo com a lei evangélica, para que, recebendo-a no seu coração, o homem encarne essa mesma lei. No fundo, o homem é chamado a viver plenamente os mandamentos, que se resumem no amor a Deus acima de todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. Segundo Henri-Irenée Marrou, esta é a Lei que Deus pede ao homem que siga, uma vez que, nos mandamentos do amor de Deus e amor do próximo, o segundo é semelhante ao primeiro (Cf. Mt 22, 39); ao mesmo tempo, essa lei é também privilegiada na ordem da ação, na *ordine faciendi*, como sublinha o hiponense nos Tratados ao Evangelho de S. João quando diz, ao comentar o versículo de 1Jo 4, 20: «Se não amas este irmão que vês, como poderás amar a Deus, que não vês?». ³⁷⁵

³⁷² Cf. Francisco MORIONES, *Teología de San Agustín*, pp. 86-87. 273-307.

³⁷³ Conferir para este tópico: Paula Oliveira SILVA, «Para amar o amor. A vocação do ser humano, segundo St. Agostinho», in *Communio* XXII (2005/4), pp. 419- 430; MARROU, Henri-Irenée, *Teologia da história: o sentido da caminhada da humanidade através da temporalidade*, pp. 124-141.

³⁷⁴ Cf. Juan AMBROSIO, *Identidade cristã e cidade dos homens. Notas para um diálogo*, in *Didaskalia* XXXVII (2007/1), pp. 321- 325.

³⁷⁵ «Quomodo ergo inveniamus in his duobus Domini iussis, duo illa praecepta significata caritatis? Tolle, inquit, grabatum tuum, et ambula. Quae sunt illa duo praecepta, fratres, recolite mecum. Notissima enim esse debent, nec

Este duplo e único amor deve ser sempre o objeto constante do nosso pensamento, da nossa meditação, deve ser a ele que nos agarramos e deve ser este o projeto que abraçamos para a nossa vida.³⁷⁶ Nada na existência humana deve permanecer estranho a este projeto de amor (exceto o pecado). O homem não pode dividir a sua vida em duas partes e reservar uma para si e outra para Deus: esta lei implica a totalidade do homem («totum exigit te, qui fecit te»³⁷⁷). No *De Doctrina Christiana*, o Bispo de Hipona escreve:

«Se considerarmos este assunto, o homem não deve amar-se em si mesmo, porque nada deve amar-se a si mesmo por si mesmo, mas deve amar-se por Aquele que é o verdadeiro objeto de amor. Então, é o homem perfeito quando dirigir toda a sua vida para a vida imutável, unindo-se a ela com todo o seu afeto. Se se ama a si mesmo por si mesmo, não se encaminha em direção a Deus, pois, orientado para si mesmo, alheia-se do imutável. E, por tanto, já goza de si com algum defeito, uma vez que melhor é o homem quando se une e abraça ao bem imutável, do que quando se alheia d'Ele para se centrar em si mesmo. Então, se a ti mesmo não te deves amar por ti mesmo, senão por Aquele que é o retíssimo fim do teu amor, não arda em cólera nenhum outro homem porque também o amas a ele, não por ele, mas por Deus.»³⁷⁸

modo tantum venire in mentem cum commemorantur a nobis, sed deleri nunquam debent de cordibus vestris. Semper omnino cogitate diligendum esse Deum et proximum: *Deum ex toto corde, ex tota anima, et ex tota mente; et proximum tamquam seipsum*. Haec semper cogitanda, haec meditanda, haec retinenda, haec agenda, haec implenda sunt. Dei dilectio prior est ordine praecipienda; proximi autem dilectio prior est ordine faciendi. Neque enim qui tibi praeciperet dilectionem istam in duobus praeceptis, prius tibi commendaret proximum, et postea Deum; sed prius Deum, postea proximum. Tu autem quia Deum nondum vides, diligendo proximum promereris quem videas; diligendo proximum purgas oculum ad videndum Deum, evidenter Ioanne dicente: *Si fratrem quem vides non diligis, Deum quem non vides quomodo diligere poteris?* Ecce dicitur tibi: Dilige Deum. Si dicas mihi: Ostende mihi quem diligam; quid respondebo, nisi quod ait ipse Ioannes: *Deum nemo vidit unquam?* Et ne te alienum omnino a Deo videndo esse arbitreris: *Deus, inquit, caritas est; et qui manet in caritate, in Deo manet*. Dilige ergo proximum: et intueri in te unde diligis proximum; ibi videbis, ut poteris, Deum. Incipe ergo diligere proximum. *Frangere esurienti panem tuum, et egenum sine lecto induc in domum tuam: si videris nudum, vesti, et domesticos seminis tui ne despexeris*. Faciens autem ista quid consequeris? *Tunc erumpet velut matutina lux tua*. Lux tua Deus tuus est, tibi *matutina*, quia post noctem saeculi tibi veniet: nam ille nec oritur, nec occidit; quia semper manet. Erit tibi matutinus redeunti, qui tibi occasum fecerat pereunti. Ergo: *Tolle grabatum tuum*, mihi videtur dixisse: Dilige proximum tuum.». *Evangelium Ioannis Tractatus XVII*, 8.

³⁷⁶ Aimé BECKER, *L'appel des Béatitudes. A l'écoute de saint Augustin*, pp. 113-135.

³⁷⁷ «Ele te exige inteiramente, Ele que te fez/ que te deu o ser» (tradução minha); «Quid remanet de corde tuo, unde diligas te ipsum? Quid de anima tua? Quid de mente tua? *Ex toto*, inquit. Totum exigit te, qui fecit te. Sed noli tristis esse, quasi nihil unde gaudeas remaneat in te. *Laetetur Israel*, non in se, sed in eo qui fecit eum», AGOSTINHO, *Sermo XXXIV*, 7.

³⁷⁸ «Sed nec seipso quisquam frui debet, si liquide advertas, quia nec seipsum debet propter seipsum diligere, sed propter illum quo fruendum est. Tunc est quippe optimus homo, cum tota vita sua pergit in incommutabilem vitam et toto affectu inhaeret illi. Si autem se propter se diligit, non se refert ad Deum, sed ad seipsum conversus non ad incommutabile aliquid convertitur. Et propterea iam cum defectu aliquo se fruitur, quia melior est cum totus haeret atque constringitur incommutabili bono, quam cum inde vel ad seipsum relaxatur. Si ergo te ipsum non propter te debes diligere, sed propter illum ubi dilectionis tuae rectissimus finis est, non succenseat alius homo, si etiam ipsum propter Deum diligis». *De doctrina christiana* I, 21 (tradução para o português de minha autoria, partindo de outras traduções, especialmente da Espanhola, in http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm - 30-04-207).

O texto citado mostra o quão convicto é o hiponense na defesa de que o amor humano em relação aos *semelhantes* não se trata apenas de uma iniciativa solidária do homem para com os seus irmãos, mas Deus, que é o princípio do amor (visto que é d'Ele que o recebemos primeiro), é igualmente o intermediário e o fim desse mesmo amor. Poderíamos dizer que este mandamento de amor se trata de um amor em Deus, por Ele e para Ele. Continua o Hiponense:

«Deus estabeleceu esta regra de amor: *Amarás ao teu próximo como a ti mesmo; mas a Deus, ama com todo o teu coração, com toda a tua alma e com todo o teu entendimento*, a fim de que dirijas todos os teus pensamentos, toda a tua vida, toda a tua mente para Aquele de quem recebeste as mesmas coisas que consagras. Quando Ele diz: *com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todo o teu entendimento*, nenhuma parte da nossa vida omite que deva isentar-se de cumprir este dever para que se possa entregar a um outro gozo distinto; mas ordena a que tudo o que seja de fora de Deus seja apresentado à alma para ser amado, seja como que arrastado para o bem para o qual se dirige todo o ímpeto do amor. Qualquer um que ame retamente o seu próximo deve procurar que também esse ame a Deus *com todo o coração, com toda a alma e com todo o entendimento*; deste modo, amando-o como a si mesmo, todo o seu amor e todo o amor do seu próximo se encaminham para o amor de Deus, cujo amor não permite que nasça nele algum regato que diminua o fluxo do caudal por tal infiltração.»³⁷⁹

Daqui percebemos que o amor a Deus sobre todas as coisas é a base fundamental para todos os *outros amores* que lhe sucedam. Seguro no amor de Deus, o amor ao próximo nasce com muita naturalidade e simplicidade; por outro lado, também é exigente, pois obriga a que esse amor aos irmãos constitua uma união de amor entre irmãos em direção ao Criador, princípio meio e fim da vida dos homens justos e retos.

³⁷⁹ «Haec enim regula dilectionis divinitus constituta est: *Diliges, inquit, proximum tuum tamquam teipsum, Deum vero ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente*, ut omnes cogitationes tuas et omnem vitam et omnem intellectum in illum conferas, a quo habes ea ipsa quae confers. Cum autem ait: *toto corde, tota anima, tota mente*, nullam vitae nostrae partem reliquit quae vacare debeat et quasi locum dare ut alia re velit frui, sed quidquid aliud diligendum venerit in animum, illuc rapiatur quo totus dilectionis impetus currit. Quisquis ergo recte diligit proximum, hoc cum eo debet agere, ut etiam ipse toto corde, tota anima, tota mente diligat Deum. Sic enim eum diligens tamquam seipsum totam dilectionem sui et illius refert in illam dilectionem Dei, quae nullum a se rivulum duci extra patitur, cuius derivatione minuatur.» *De Doctrina Christiana* I, 21 (tradução para o português de minha autoria, partindo de outras traduções, especialmente da Espanhola, in http://www.augustinus.it/spagnolo/dottrina_cristiana/index2.htm - 30-04-207).

Se compreendermos isto, percebemos que não há momento da vida nem ação do homem que seja, em si, neutra ao projeto de amor a que somos chamados por Deus a cumprir. Assim, em última análise, tudo o que o homem faz e tudo o que acontece na história humana pertence, de algum modo, quer à cidade de Deus, quer à cidade dos homens. No entanto, depende única e exclusivamente do objeto do amor humano e da atitude que toma face ao Criador. Diz o hiponense:

«É por isso que agora, na Cidade de Deus e à Cidade de Deus, a peregrinar neste século, muito se recomenda a humildade, altamente exaltada no seu rei que é Cristo. Nas Sagradas Escrituras ensina-se que o vício da soberba, contrário a essa virtude, domina sobretudo no seu adversário que é o Diabo. Sem dúvida que é grande a diferença que opõe as duas cidades: uma, a sociedade dos homens piedosos, a outra, a dos ímpios, cada uma com os seus anjos próprios em que prevaleceu o amor de Deus ou o amor de si mesmo»³⁸⁰.

Apesar do fracasso introduzido pelo pecado, a vida do homem deveria reger-se quer pelo desejo da preparação do Reino que há-de vir, quer pela colaboração no crescimento da Cidade de Deus. Por outras palavras, a vida humana deveria ser de tal forma orientada para aqueles dois amores (amor de Deus e amor do próximo) que espelhasse na ação humana o desejo de participar de um valor que, de algum modo, participe já dos valores eternos do paraíso celeste.

b. Peregrinos na carne

Sabemos que para o Bispo de Hipona Cristo é o fundamento a partir do qual toda a vida espiritual se orienta; sabemos também que é em Cristo que está, evidentemente, a fonte de toda

³⁸⁰ «Quapropter quod nunc in ciuitate Dei et ciuitati Dei in hoc peregrinantis aeculo maxime commendatur humilitas et in eius rege, qui est Christus, maxime praedicatur contrariumque huic uirtuti elationis uitium in eius aduersario, qui est diabolus, maxime dominari sacris litteris edocetur: profecto ista est magna differentia, qua ciuitas, unde loquimur, utraque dis cernitur, una scilicet societas piorum hominum, altera impiorum, singula quaeque cum angelis ad se pertinentibus, in quibus praecessit hac amor Dei, hac amor sui.» DCD XIV, 13.

a esperança cristã.³⁸¹ Contudo, a esperança de que aqui falamos só vale para aqueles que vivem como apraz a Deus e não como apraz a si mesmos, ou seja, só vale para os *cidadãos da Cidade de Deus*. Escreve o Santo hiponense:

«Entre nós, porém, segundo as Sagradas Escrituras e a sã doutrina, os cidadãos da cidade de Deus, que vivem como a Deus apraz na peregrinação desta vida, temem e desejam, entristecem-se e regozijam-se – e, como é reto o seu amor, retos são também os seus afetos. Temem o eterno castigo, desejam a vida eterna; entristecem-se com o presente porque gemem ainda em si próprios, esperando a adoção divina e a redenção de seus corpos; regozijam-se na esperança porque há-de cumprir-se *a palavra que foi escrita: a morte foi absorvida pela vitória* (1Cor 15, 54). De igual modo receiam pecar, desejam perseverar; entristecem-se dos seus pecados, regozijam-se das suas boas obras [...].»³⁸²

“Esperando a redenção dos seus corpos”, os cidadãos da Cidade de Deus anseiam pelo cumprimento do seu “desejo da vida eterna”. Este “desejo” nutrido pela esperança só é viável porque movido pelo amor³⁸³: amor que leva o homem a temer que não tenha feito o melhor que podia para ser aceite por Deus. Neste caso, o temor também é amor³⁸⁴, pois só se confia e se

³⁸¹ Santo Agostinho diz: «Nenhuma outra causa impulsionou mais a Cristo senão a de vir ao mundo para salvar os pecadores. Se se suprimem as enfermidades e as feridas, a medicina não tem razão de ser. Portanto, se um grande médico desceu do céu, é porque havia um grande enfermo a curar: todo o mundo. *Sermo* 175 (tradução minha); Cf. Francisco MORIONES, *Teología de San Agustín*, pp. 657-678.

³⁸² «Apud nos autem iuxta scripturas sanctas sanamque doctrinam ciues sanctae ciuitatis Dei in huius uitae peregrinatione secundum Deum uiuentes metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, et quia rectus est amor eorum, istas omnes affectiones rectas habent. Metuunt poenam aeternam, cupiunt uitam aeter nam; dolent in re, quia ipsi in semet ipsis adhuc ingemescunt adoptionem expectantes, redemptionem corporis sui; gaudent in spe, quia fiet sermo, qui scriptus est: Absorta est mors in uictoriam. Item metuunt peccare, cupiunt perseuerare; dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis.» DCD XIV, 9.

³⁸³ Cf. Paula O. SILVA, «Para amar o amor. A vocação do ser humano, segundo St. Agostinho», pp. 426-428.

³⁸⁴ No comentário ao Salmo 127, Agostinho diz: «Entendamos este Salmo como se falasse de Cristo; e todos, unidos ao Corpo de Cristo e feitos membros d’Ele, caminhemos pelas sendas do Senhor, temendo-os com temor casto, temor que permanece eternamente. Existe, porém, um outro temor caridade alheia, segundo disse S. João: *não há temor no amor, porque o amor perfeito lança fora o temor* (1Jo, 4, 18). Não disse que a caridade apartava todo o temor, pois o salmo afirma que *o temor casto permanece eternamente*. Permanece um temor e exclui-se o outro. O temor que se exclui não é casto; mas o que permanece é. Que temor se exclui? É importante que estejamos atentos! Alguns apenas temem sofrer na terra algum mal, padecer enfermidades, a orfandade, perder os entes queridos, ir para o desterro, suportar cadeias, prisões e tribulações; por isso temem e tremem. Este temor não é, todavia, casto. Prestai atenção agora! Outros não temem sofrer na terra, mas temem o inferno; isto é o que aterra o Senhor. Quando se lia o Evangelho, ouvistes: *...ires para a geena, para o fogo inextinguível*. Ouvindo esta ameaça, que certamente amedrontou os ímpios, temeram e abstiveram-se de pecar. Têm temor e, por isso, não pecam pelo temor que têm. São pessoas que temem, certamente, o castigo, mas que não amam a justiça. Contudo, quando se abstêm de pecar pelo temor, inicia-se um costume de justiça e começa a ser amado o que é o mais difícil, tornando-se, igualmente, grato a Deus; assim começa o homem a viver retamente, não porque teme as penas, mas porque ama a eternidade. Logo, a caridade abandonou um certo temor, substituindo-o por um amor casto» *In*

espera naquilo que se ama. Por outro lado, o homem que teme/ama a Deus anseia alcançar a felicidade, não a terrena, mas aquela que receberá plenamente quando estiver na presença eterna do Criador. Assim, o ser humano experimenta já neste mundo a esperança de uma vida futura que o saciará/satisfará totalmente.³⁸⁵

Voltando ao *De Civitate Dei*, o Bispo de Hipona dirige-se aos cidadãos da cidade celeste que ainda estão na terra, chamando-os de *peregrinos* pelo século³⁸⁶, à imagem de Abel, os quais se caracterizam pela mesma humildade de Cristo.³⁸⁷ Vivendo na cidade terrena, o peregrino vive numa espécie de exílio, perante o qual não deixa de sofrer as dores do mundo nem de estar sensível às tentações de pecado.³⁸⁸ Apesar de toda essa sujeição, não estando os *eleitos* imunes à realidade mundana que os rodeia, Agostinho via nisso uma oportunidade de amadurecimento espiritual, defendendo que o “peregrino” poderia ser fortalecido pelo que suportou na cidade terrena.

Assim sendo, devemos lembrar-nos sempre ~~de~~ que a nossa esperança não está neste mundo, que é mutável e corruptível, mas em Deus e em seu Filho único, que é imutável, incorruptível e eterno. Ainda que vivamos no mundo, desejamos ansiosamente a eterna recompensa na Cidade de Deus, na visão beatífica do Pai, saboreando plenamente a bem-aventurança eterna

Psalmo CXXVII Enarratio, VII (tradução de minha autoria a partir da tradução espanhola, in http://www.augustinus.it/spagnolo/esposizioni_salmi/index2.htm - 30-04-2017).

³⁸⁵ Na carta a Proba, escreve Agostinho: «Mas quem pede ao Senhor aquela única coisa [*habitar na casa do Senhor*; cf. Sal 26,4] e a busque, pede-a com certeza e segurança; não teme que haja obstáculos para a receber, pois, sem esse pedido, de nada lhe serviria outra coisa que pedisse. Ela é a única vida bem-aventurada: contemplar o deleite do Senhor para sempre, dotados da imortalidade e incorruptibilidade do corpo e do espírito. Somente por ela se pedem, e se pedem convenientemente, todas as outras coisas. Quem esta tiver, tem tudo quanto quer; nem poderá, ali, querer algo que não convenha. Ali está a fonte da vida, cuja sede temos de avivar na oração enquanto vivemos da esperança. Agora vivemos sem ver o que esperamos, sob as asas d’Aquele perante quem apresentamos o nosso desejo para nos embriagar-nos da abundância da sua casa e abreviar-nos na torrente da sua felicidade: porque n’Ele está a fonte da vida e no seu resplendor veremos a luz. E então, o nosso desejo se satisfará nos bens, e nada teremos que pedir gemendo, pois tudo teremos gozando. E, ainda, já que ela é a paz que excede toda a compreensão, não sabemos o que pedimos, como convém, quando a pedimos a Deus na oração. Não o podemos imaginar como é em si, e, portanto, ignoramo-lo. Na verdade, devemos evitar, rejeitar e reprovar tudo o que nos vem à imaginação; sabemos que não é isso o que procuramos, ainda que não saibamos como é o que buscamos.» *Epistula* 130, 14 [27] (Tradução de minha autoria, a partir da tradução espanhola, in <http://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm> - 30-04-2017).

³⁸⁶ Cf. Miles HOLLINGWORTH, *The pilgrim city. St. Augustine of Hippo and his innovation in political thought*, p. 82 ss.

³⁸⁷ Cf. DCD XIV, 13.

³⁸⁸ Cf. DCD XIV, 9.

do paraíso. Este é o projeto último de Deus: *Nele [em Cristo], predestinados pelo propósito daquele que tudo opera segundo o conselho da sua vontade, fomos feitos sua herança, a fim de servirmos para o seu louvor e glória* (Ef 1, 11-12). A nossa esperança última está, portanto, em Cristo, a fim de vivermos para sempre na sua glória. Todo o homem que vive segundo esta esperança, alegra-se com o facto de a esperança humana ter sido renovada na encarnação do Verbo, assim como na Sua ressurreição em corpo e alma.

Pela derrota da morte na ressurreição de Cristo, também n'Ele os corpos ressuscitarão. Escreve o hiponense:

«Depois da ressurreição os corpos dos justos [...] estarão revestidos de um seguro e inviolável privilégio de imortalidade [...]. A nossa fé cristã não duvida, acerca do Salvador, de que Ele, mesmo depois da ressurreição comeu e bebeu com os seus discípulos, em carne de certo espiritual mas verdadeira carne. Na verdade, o que a tais corpos será tirado, não é a faculdade, mas a necessidade de beber e de comer. Segue-se disto que eles serão espirituais, não porque deixarão de ser corpos, mas porque subsistirão graças à vida do espírito.»³⁸⁹

Dito isto, no que se refere à ressurreição do corpo, torna-se-nos claro que, quando participar da glória eterna, o homem ressuscitado continuará a ser *carne*. O fundamento para isto está na ressurreição de Cristo que, mesmo depois de vencer a morte, se manifestou no corpo da mesma carne que o Verbo divino assumiu. Como escreve o Apóstolo dos gentios: *semeado corpo psíquico/natural* (“*corpus animale*”), *ressuscita corpo espiritual* (“*corpus spirituale*”) (1 Cor 15, 44). Daqui concluímos que, depois da ressurreição dos corpos, existirá tal harmonia entre o corpo e o espírito que não se verá mais nenhum conflito no interior do homem que o divida em termos de amor. Portanto, porque em unidade harmoniosa na eternidade, o homem deixa de

³⁸⁹ «Corpora ergo iustorum, quae in resurrectione futura sunt, neque ullo ligno indigebunt, quo fiat ut nullo morbo uel senectute inueterata moriantur, neque ullis aliis corporalibus alimentis, quibus esuriendi ac sitiendi qualiscumque molestia deuitetur; quoniam certo et omni modo inuiolabili munere immortalitatis induentur, ut non nisi uelint, possibilitate, non necessitate uescantur. [...] Sed si forte de angelis aliud credibilius disputari potest, certe fides Christiana de ipso Salvatore non dubitat, quod etiam post resurrectionem, iam quidem in spiritali carne, sed tamen uera, cibum ac potum cum discipulis sumpsit. Non enim potestas, sed egestas edendi ac bibendi talibus corporibus auferetur. Vnde et spiritalia erunt, non quia corpora esse desistent, sed quia spiritu uiuificante subsistent.» DCD XIII, 22; Cf. *Ibid.* XXII, 15.

correr o risco de se tornar inimigo de si mesmo, porque todo o seu amor está centrado em Deus e é auxiliado pela Sua graça, não se perdendo no amor de si mesmo.

Concluindo, sendo toda a existência humana apresentada como peregrinação sobre a terra, não restam dúvidas de que a vida espiritual está marcada pela incerteza do caminho: ora se progride em direção a Deus, ora se regride por causa da fraqueza ou infidelidade humana face ao projecto de Deus. Apesar de tudo, todas as regressões e progressos são instrumentos usados por Deus, puro amor e cheio de misericórdia, que não se cansa de chamar a si todos os homens. Porque criados por Ele e para Ele, temos em nós inquietações e questionamentos que nos levam ao desejo de encontrar respostas. Segundo este padre patrístico (atendendo ao testemunho de conversão que nos deixa), a inquietude que habita no íntimo do homem é o princípio do desejo que o pode levar à vontade de se descobrir, descoberta essa que se fará em Deus, já que o homem, criado por Deus, é princípio e fonte de descoberta e conhecimento do Criador, ao mesmo tempo que é Deus que, presente na sua imagem que criou com amor (quer no homem que se inquieta, quer nos seus *próximos*), esclarece todas as dúvidas que o homem tenha sobre si mesmo.

Visto que o homem “é aquilo que ama”, é fundamentalmente necessário que a existência humana, à imagem de Cristo, seja marcada pelo radicalismo de uma vida comprometida e entregue à vontade e ao projeto do eterno Pai, a fim de que, revestidos de Cristo, com Cristo tomemos parte na paz do paraíso celeste, na Cidade de Deus. Esta proposta de uma espiritualidade cristã encarnada é orientada pelo seguinte: não eliminando o desejo (que afasta o homem do Criador fazendo com que se centre em si mesmo), o necessário é que a nossa faculdade de desejo seja redimida e se direcione para Deus, em vez de se manter cativa da autossatisfação e dos prazeres da carne e do mundo. Quando o mais ardente desejo humano for devidamente orientado para o Criador, toda a sua existência beberá dessa fonte

de energia que ajudará, enquanto prevalecer a vontade, a que não se esmoreça do objectivo a alcançar: a eterna presença na visão beatífica de Deus.

CONCLUSÃO

Ao chegarmos ao fim deste trabalho, percebemos que o binómio que Santo Agostinho estabelece entre carne e espírito deve ser compreendido, primeiramente, tendo em conta o seu contexto sócio-cultural, assim como o desejo permanente de busca da *beata vita*. Na sua inquietude de homem desejante e, finalmente, convertido a Cristo, é na sua experiência vivida que encontra as bases para superar o dualismo maniqueu que durante anos o convenceu. O reencontro com o grande e único Mediador, Jesus Cristo, humildemente feito carne, levou-o a superar o ancestral dualismo que opunha a carne ao espírito, a corporeidade à espiritualidade, a matéria à divindade.

Pode dizer-se que a antropologia agostiniana se fundamenta na sua própria experiência da tensão entre carne e espírito que o habitava. Mas é a partir do reencontro com o Verbo feito Carne que o homem de Hipona se redescobre na sua carne e espírito, como totalidade de ser, que não se pode separar a não ser como exercício da razão para que melhor se entenda a sua unicidade.

O caminho percorrido até aqui, na senda da experiência e reflexão agostiniana, permitiu-nos aprofundar este tema fundamental entre a carne e o espírito na perspetiva da teologia cristã. A partir do drama da busca inquieta do jovem Agostinho, numa tensão que o reconduziu a Cristo e à fé da Igreja, tomámos como paradigma a própria metodologia agostiniana que faz da experiência vivida o campo de ensaio e de atestação da teologia. No seu pensamento alimentado pela experiência, acompanhámo-lo na inequívoca passagem e superação do dualismo maniqueu para a antropologia unitária, se bem que dicotómica. O hiponense ensina-nos que não há nada inerentemente mau à natureza da carne. Sendo Deus bom e tudo o que criou seja, conseqüentemente, bom, quer o corpo, quer o espírito são, em essência, criações boas. Contudo, a carne alberga em si certos desejos que, quando se lhes orienta a atenção, se podem tornar

pecaminosos. Portanto, a carne é o corpo corruptível que arrasta o espírito para o que é do mundo, impedindo-o de se focar nas coisas do alto.

Para o Bispo de Hipona, esta tendência para o pecado é como que um defeito da carne. Segundo o mesmo, os desejos pecaminosos que habitam no interior do ser, herdados pelo pecado original, não são controláveis (nomeadamente o da concupiscência) – o que é controlável é a forma como lhe respondemos, ou seja, se o homem se deixar envolver por esses pensamentos ou agir segundo os mesmos, está a deixar-se inundar pelo pecado; se, por outro lado, a mente for obediente à lei do Criador e ao projeto delineado para a humanidade, conseguirá resistir e superar esses pensamentos e desejos.

Digno de nota é, também, o facto de o impulso sexual (*concupiscentia carnis*) não ter de ser necessariamente pecaminoso, uma vez que o homem lhe pode resistir. Antes da queda dos primeiros pais (Adão e Eva e o que eles representam) a concupiscência da carne já estava presente no Éden, de forma harmoniosa; só depois da queda é que ela se tornou em pecado, ou seja, depois da queda, o desejo sexual era uma força perturbadora que até dominava a razão, um sinal do facto de que todo o género humano nasce com o pecado original. Essa experiência provocou vergonha e passou a caracterizar o tempo depois do primeiro pecado, tempo esse profundamente marcado pelo pecado, pelo sofrimento e pela morte.

Por outras palavras, toda a tensão que existe entre carne e espírito encontra explicação no pecado de Adão. Esta “origem” pecaminosa da humanidade tão ressaltado pelo Bispo de Hipona, sem pretender acentuar ou desculpar o pecado pessoal e atual, quer orientar a nossa atenção para o pecado de toda a humanidade, representado no pecado “original” de Adão. Portanto, “Adão” é uma chave de leitura para a mediação falida da liberdade humana oposta a Deus. Nesse “primeiro pecado”, desencadeia-se uma história de pecado, da qual todo o homem é herdeiro e para a qual contribui, atualizando em si mesmo essa mediação egoísta, antifraterna, no fundo, de morte espiritual pessoal. Porque herdeiro da falha original dos primeiros pais, cada indivíduo nasce intimamente afetado pelo pecado, visto que nasce inserido num mundo e numa

história herdeira e impregnada de pecado. Por isso, o pecado é transversal a todo o homem, independentemente do seu tempo. Para além disso, o homem contribui também para essa história de pecado, o que faz com que o reino do pecado se mantenha permanente na história de toda a humanidade. Será justo, portanto, dizer que o homem corrompe o mundo que o corrompeu.

Mas, ainda que insista no “dualismo” entre carne e espírito/corpo e alma, o hiponense não preconiza, de modo algum, o dualismo gnóstico ou maniqueu que opunha as duas naturezas. Admite, sim, um dualismo dentro da mesma natureza humana que é fonte de tensão e combate ascético e ético. Apesar de tudo, o foco de Agostinho aponta mais para o facto de as *paixões* da carne desviarem as atenções humanas de Deus, e é por essa razão que muito aconselha a que se valorize a abstinência e o ascetismo, como forma de as criaturas se manterem na observância da lei de Deus e como caminho de purificação para o retorno ao paraíso, à contemplação beatífica da presença de Deus.

Neste caminho percorrido pelo homem na cidade terrena, há que assumir a condição peregrina e demandante. Na verdade, apesar do seu pecado, o homem caminha para Deus sem descanso, numa relação dialogal com Deus e com o próximo, nesta *cidade* em que se antecipa já a *cidade* (sociedade) de Deus. Por isso, quando se diz que o ser criado é chamado a reorientar-se para o Criador, está no fundo a querer dizer-se que o homem é peregrino de Deus sobre o mundo: vem do infinito, que é Deus, rumo a Deus, que é o fim pelo qual anseia – a terra é apenas o lugar por onde se peregrina.

O mundo é, por isso, apenas o contexto espaço-temporal que mantém o homem cativo e privado da visão beatífica de Deus, que o arrasta e prende com as suas seduções de pecado. O mundo é em si um exílio, e Deus é a pátria, a cidade celeste pela qual todo o justo anseia (ao contrário dos que se amam mais a si mesmos do que ao Criador, preferindo permanecer na cidade dos homens, na cidade terrena, onde a orientação da vontade segue o percurso por si mesmo traçado). Apesar de tudo, até para os que se preferem a si mesmos permanece a

possibilidade original de se abrirem à graça e de se deixarem modelar por ela; resta que o homem manifeste essa vontade e desejo.

Por tudo isto, algo fica claro: ainda há esperança para o homem que vive no sufoco do pecado. O velho Adão foi superado em Cristo, Homem Novo. Pelo Verbo incarnado que se doa pela salvação do homem, fica estabelecida uma nova aliança da humanidade com Deus, rompendo radicalmente com a vida de pecado, ensinando aos homens o caminho que os leva à cidadania da cidade de Deus. Em Cristo, novo Adão, está o exemplo dessa filiação e obediência ao Pai até ao fim; Cristo, sendo Deus, na sua humilhação em se fazer um de nós, torna-se, na sua grande humildade, o nosso Mestre e Guia que ensina e orienta os homens a serem tudo aquilo que Deus desejou que fossem quando os criou.

Desta forma, é em Cristo, por Ele e com Ele, no dinamismo do Espírito agraciante, que toda a criatura tem a possibilidade de transformação e de superação do dualismo e conflito entre carne e espírito, passando necessariamente por um processo de conversão. Pela encarnação de Cristo, todos se podem repensar num projeto divino de salvação; pela obediência de Cristo, todos têm as bases fundamentais para o entendimento de que a renúncia ao mal é possível, libertadora e divina. Toda a humanidade de Jesus é uma escola de vida orientada para Deus, contrária ao egoísmo, à falsidade, ao uso desmesurado de coisas e pessoas, entre outros. Por fim, pela encarnação de Cristo, torna-se possível a toda a humanidade superar a tensão entre carne e espírito pela simples razão de que, por Cristo e pela sua graça, se entende o binómio como interior a uma unidade muito maior e pela harmonia que se pode estabelecer entre espírito e carne, caso o desejo do espírito se deixe modelar pela graça santificadora de Cristo.

Portanto, a tensão entre carne e espírito que temos vindo a expor constitui algo de intrínseco ao próprio dinamismo da existência humana, ou seja, do homem terreno aberto à transcendência, pelo *desejo* de felicidade que só em Deus é saciado.

De tudo isto, constatamos que Agostinho nos põe em contacto direto com a totalidade do nosso ser, na unidade daquilo que somos. Por isso, a vida de um cristão, longe de passar pela

eliminação do desejo, é uma revalorização e reorientação do desejo mais profundo para o verdadeiro objeto da inquietude humana. Assim sendo, o primeiro passo da conversão requer a passagem dos “apetites da carne” para o desejo orientado para Deus.

Concluindo, dada a complexidade e a abrangência do assunto proposto, reconhecemos como impossível um tratamento exaustivo das matérias em questão. Apesar disso, não deixamos de reconhecer que vale sempre a pena revisitar a vida e a obra do Santo Doutor da Graça, que, ainda que tenha vivido há cerca de dezasseis séculos, continua a ensinar-nos, trazendo luz teológica sobre a nossa condição e destino.

Efetivamente, Agostinho continua a ser atual tanto pela profundidade como pela honestidade do seu pensamento encarnado na realidade humana e iluminado pela Palavra e Espírito de Deus.

Por tudo, parece-nos que valeu a pena reler o Livro XIV do *De civitate Dei*, neste mundo e sociedade que querem erradicar Deus da cidade, ao mesmo tempo que insistem numa antropologia de tendência, ora monofisita, ora dualista (neognóstica). Agostinho coloca-nos perante a imagem cristã do homem. E mesmo quando parece pintar a nossa condição com as cores negras do pessimismo antropológico, é para nos defender dos perigos do ingénuo otimismo pelagiano (que ignora as consequências do pecado), hoje tão em voga e que produz, em vez de frutos do Espírito, obras da carne.

BIBLIOGRAFIA

Fontes agostinianas

SANTO AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, 2º Vol., Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2000.

SANCTI AURELII AUGUSTINI, *De civitate Dei. Libri XI-XXII*, Corpus Christianorum, XLVIII, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1955.

AGOSTINHO, *Confissões*, Imprensa nacional casa da moeda, Lisboa, 2000.

SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, Livraria A. I., Braga, 1999.

Instrumentos de trabalho

ALTANER, B., *Patrologia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1962.

BLAISE, A. – CHIARAT H., *Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout, 1954.

BLAISE, A., *Manuel du latin chrétien*, Le Latin Chrétien, Strasbourg, 1955.

CORNELIUS MAYER, *Augustinus – Lexikon*, Schwabe & Co, Basel-Stuttgart, 1986 ss.

DEKKERS E. – GAAR A., *Clavis Patrum Latinorum*, Brepols, Turnhout, 1995.

DI BERARDINO, A. (org.), *Diccionario Patrístico y de la antigüedad cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1991.

EICHER, P. (dir.), *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*, Paulus, São Paulo, 1993.

ERNOUT, A. – MEILLET, A., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 2001.

ETCHEVERRIA, Ramon Trevijano, *Patrologia*, BAC, Madrid, 1994.

FITZGERALD, A. (ed.), *Augustine through the ages. An Encyclopaedia*, William B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge, 1999.

- FREINER, Johannes – LÖHRER, Magnus, *Mysterium Salutis. Compêndio de Dogmática Histórico-Salvífica*, Vols. II/3, II/4, III/4, III/5, Editora Vozes, Petrópolis, 1971-1985.
- HAMMAN, A., *Os Padres da Igreja*, Paulinas, São Paulo, 1980.
- HERTLING, Ludwig, *Historia de la Iglesia*, Editorial Herder, Barcelona, 1972.
- HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la Filosofía*, Editorial Herder, Barcelona, 1963.
- JEDIN, Hubert, *Manual de historia de la Iglesia*, Volume II, Editorial Herder, Barcelona, 1980.
- JEDIN, H., *Storia della Chiesa. L'epoca dei concili: IV-V secolo*, Vol. II, Jaka Book, Milano, 1972.
- LENFANT, D., *Biblia Augustiniana*, I-II, Sumptibus Sebastiani Cramoisy, Paris, 1661-1670.
- LENFANT, D., *Concordantiae Augustiniana*, Culture et Civilisation, Brussels, 1982.
- MORIONES, F. (ed.), *Enchiridion theologicum Sancti Augustini*, La Editorial Católica, Madrid, 1961.
- MORIONES, F., *Teologia de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.
- PETERS, Gabriel, *Lire les Pères de l'Eglise: cours de patrologie*, Desclée de Brower, s. l., 1981.

Estudos

- AA. VV. *As Confissões de Santo Agostinho. 1600 Anos depois: presença e actualidade* – Actas do Congresso internacional, Universidade Católica, Lisboa, 2001.
- ALCORTA, J. I., «El message agustiniano del amor», in *Augustinus Magister* III (1955), pp. 357-364.
- ALFARIC, P., *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. Du manichéisme au néoplatonisme*, Émile Noury, Paris, 1918.

- ALMEIDA, Amarildo F. de, *Pelágio, Pelagianismo – Santo Agostinho. Liberdade – Graça*, in http://www4.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20060607103635.pdf (27/01/2017).
- AMBROSIO, Juan, «Identidade cristã e cidade dos homens. Notas para um diálogo», in *Didaskalia XXXVII* (2007/1), pp. 321- 325.
- ARCHAMBAULT, P., «The ages of man and the ages of the world. A study of two traditions», in *Revue des Études Augustiniennes XII* (1966), pp. 210-219.
- ARENDT, Hannah, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, Instituto Piaget, Lisboa.
- ASIEDU, F. B. A., «El Hortensius de Cicerón. La filosofía y la vida mundana del joven Agustín», in *Augustinus XLV* (2000), pp. 5-25.
- AVILÉS, M., «Predicación de san Agustín. La teoría de la retórica agustiniana y la práctica de sus sermones», in *Augustinus XXVIII* (1983), pp. 391-417.
- AVILÉS, M., «Prontuario agustiniano de ideas retóricas», in *Augustinus XXII* (1977), pp. 101-149.
- BALIDO, G., (dir.), *Sant'Agostino. La felicità*, Piccola Biblioteca Agostiniana, Roma, 2003.
- BECKER, Aimé, *L'appel des béatitudes. À l'écoute de S. Augustin*, Editions Saint-Paul, Paris, 1977.
- BERTRAND, L., *Saint Augustin*, D. Appleton & Company, New York, 1924.
- BERTRAND, Luís, *Santo Agostinho*, Livraria Apostolado da Imprensa, Porto, 1952.
- BESCHIN, Giuseppe, *S. Agostino: Il significato dell'amore*, Città Nuova Editrice, Roma, 1983.
- BIHLMAYER, Karl – TUECHLE, Hermann, *História da Igreja*, Vol. I, Edições Paulinas, S. Paulo, 1964.
- BÖHN, Sigurd, *La temporalité dans l'anthropologie augustiniennne*, Éditions du Cerf, Paris, 1984.
- BOISSIER, G., *La fin du paganisme. Étude sur les dernières lutttes religieuses en occident au quatrième siècle*, Librairie Hachette et Cie, Paris, 1891.

- BONNEFOY, J., «Le docteur chrétien selon St. Augustin», in *Revista Española de Teología* 13 (1953), pp. 25-54.
- BONNER, Gerald, «Anti-Pelagian Works», in A. FITZGERALD, *Augustin through the ages. An Encyclopedia*, pp. 41-47.
- BONNER, G., «Concupiscentia», in *Augustinus Lexicon* I, pp. 1113-1122.
- BONNER, G., *God's decree and Man's destiny. Studies on the Thought of Augustine of Hippo*, Variorum Reprints, London, 1987.
- BONNET, G., «Éthique et foi chrétienne dans la pensée de saint Augustin», in *Recherches Augustiniennes* XII (1977), pp. 46-104.
- BORRESEN, Kari Elisabeth. «Equivalencia y subordinación según san Agustín: Naturaleza y papel de la mujer», in *Augustinus* XXX, Madrid, 1985, pp. 134-149.
- BOYER, Charles, «Concupiscence et nature innocente», in *Augustinus Magister* III, pp. 309-316.
- BRANDÃO, Ricardo E., «Naturezas, funções, paixões e ações da alma e do corpo segundo Santo Agostinho», in *Ágora Filosófica* II (2009), pp. 127-147.
- BROWN, P., *Augustine of Hippo. A Biography*, University of California Press, Berkeley, 2000.
- BROWN, P., *La vie de saint Augustin*, Seuil, Paris, 1971.
- BROWN, P., *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1975.
- BROWN, Peter, *The body and society. Men, women, and sexual renunciation in early Christianity*, Columbia University Press, New York, 1988.
- BROWN, P., *The making of late antiquity*, Harvard University Press, Cambridge, 1993.
- BYERS, Sarah C., *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustin. A Stoic-Platonic synthesis*, Cambridge University Press, New York, 2013.
- BURNELL, Peter, «Concupiscence», in A. FITZGERALD, *Augustine through the ages. An Encyclopedia*, pp. 224-227.

- BURNS, P. C., «Funciones de los *exempla* de la retórica romana en *La Ciudad de Dios*», in *Augustinus* XLVIII (2003), pp. 35-45.
- CAMPELO, Moisés Maria, *Agustín de Tagaste: un hombre en camino*, Ediciones Monte Casino, Valladolid, 1990.
- CANNING, R., «The Unity of Love for God and Neighbour in S. Augustine», in *Augustinian Historical Institute*, Leuven-Heverlee, 1993, 249-330.
- CAYRÉ, F., *Patrologie et Histoire de la Theologie*, Tome Premier, Desclée & Cie, Tournai, 1953.
- CHAIX-RUY, Jules, «La Cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin», in *Augustinus Magister* II, Etudes Augustiniennes, Paris, 1945, pp. 923-931.
- CILLERUELO, L., «Agustín y Agustínismo», in *Archivo teológico Agustiniiano* 2 (1967), pp. 3-22.
- CILLERUELO, L., «El cristocentrismo de S. Agustín», in *Estudio agustiniano* XVI (1981), pp. 449-467; XVII (1982), pp. 53-94; XVIII (1983), pp. 313-342.
- CREMONA, Carlo, *Agostino di Ippona*, Rusconi Libri, Milano, 1988.
- COLISH, Marcia L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, Vol. II, E. J. Brill, Leiden, 1985.
- CONGAR, Y., «Aimer Dieu et les hommes par l'amour dont Dieu aime?», in *Revue des Études augustiniennes* XXVIII (1982), pp. 86-99.
- COYLE, J. Kevin, «Anti-Manichean works», in A. FITZGERALD, *Augustin through the ages. An Encyclopedia*, pp. 38-41.
- COVI, Davide, «Valor y finalidad del sexo según san Agustín», in *Augustinus* XVIII (1973), pp. 3-21.
- COVI, Davide, «El valor y el fin de la actividad sexual matrimonial según san Agustín», in *Augustinus* XIX (1974), pp. 113-126.

- COUTURIER, Charles, «La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin», in *Augustinus Magister* I, pp. 543-550.
- DA SILVA, Nilo C. B. – SILVA, Paula O., «As paixões em Agostinho de Hipona: Relações entre o Agostinismo e o estoicismo tardio», in *Civitas Augustiniana* I (2012), pp. 93-115
- D'ARCY, M. C., *La double nature de l'amour*, Aubier – Éditions Montaigne, Paris, 1948.
- DE ALCORTA, I. J., «El mensaje agustiniano del amor», in *Augustinus Magister* III (1955), pp. 357-364.
- DECRET, François, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique Romaine. Les controverses de Fortunatus et Felix avec saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1970.
- DECRET, F., *L'Afrique manichéenne (IV^e - V^e siècles). Étude historique et doctrinale*, Études Augustiniennes, Paris, 1978.
- DJUTH, Marianne, «Will», in Allan D. FITZGERALD, *Augustine through the ages. An Encyclopedia*, pp.881-885.
- DONI, R., *Agostino, l'infaticabile ricercatore della verità*, Milano 2000.
- DONNELLY, Dorothy F., «The City of God and utopia: a revaluation», in *Augustinian Studies* Vol. 8 (1977), pp. 111-123.
- DOIGNON, J., «Desiderare, desiderium», in *Augustus Lexikon* II, pp. 306-309.
- DUBREUCQ, E., «Chair, Corps et âme. Les formulations de la question de l'âme chez s. Augustin», in *Revue des Sciences Religieuses* 84 (1996), pp. 358-373.
- DUVAL, Yves-Marie, «La date du *De natura* de Pélage. Les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce», in *Revue de Études Augustiniennes* XXXVI/2 (1990), pp. 257-283.
- FARIAS, José Jacinto Ferreira de, *Da incerteza à esperança. Ensaio de uma soteriologia narrativa. Uma "releitura" teológica do motivo da Incarnação*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2012.

- FERRARI, L. C., «The Tree in the works of Saint Augustine», in *Augustiniana* 38 (1988), pp. 37-57.
- FIEDROWICZ, M., *Teologia dei padre della Chiesa. Fondamenti dell'antica riflessione cristiana sulla fede*, Editrice Queriniana, Brescia, 2010.
- FINAERT, J., *L'évolution littéraire de Saint Augustin*, Les Belles Lettres, Paris, 1939.
- FINAERT, J., *Saint Augustin rhéteur*, Les Belles Lettres, Paris, 1939.
- FLÓREZ, Ramiro, «Puntos para una antropologia agustiniana», in *Augustinus Magister* I, pp. 551-557.
- FOLLIET, Georges, «'Trahere'/'contrahere peccatum'. Observations sur la terminologie augustinienne du péché», in Cornelius MAYER, *Homo Spiritualis* XXXVIII, Augustinus-Verlag Würzburg, 1987, pp. 118-135.
- FORTIN, Ernest L., «City of God», in A. FITZGERALD, *Augustine through the ages. An Encyclopedia*, pp. 196- 202.
- FREDRIKSEN, Paula, «Beyond the body/soul dichotomy: Augustin on Paul against the Manichees and the Pelagians», in *Recherches Augustiniennes* XXIII (1988), pp. 87-114.
- FREITAS, Manuel B. da Costa, *O homem Agostinho*, in *Santo Agostinho: o Homem, Deus e a Cidade*, Actas do Congresso – 11 a 13 de Novembro de 2004, pp. 15-34.
- FRIGATO, Sabino, *Vita Cristo e agire morale. Saggio di teologia morale fondamentale*, Editrice Elle Di Ci, Torino, 1994.
- GALINDO RODRIGO, J. A., «Reflexiones sobre la doctrina agustiniana acerca de la voluntad», in *Augustinus* XVII (1972), pp. 337-355.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. M., «De rétor a cristiano. Visión desde la retórica, de las "conversiones" de san Agustín.», in *Augustinus* XLII (1997), pp. 321-338.
- GILSON, E., *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1943.

- GILSON, E., *Las metamorphosis de la Ciudad de Dios*, Ediciones Rialp, Madrid-México, 1965.
- GILSON, E., *The Christian philosophy of Saint Augustine*, Random House, New York, 1967.
- GORDILLO, Jaime I. Sánchez, «La virtud y el orden del amor en *la Ciudad de Dios*», in *Augustinus Lexikon* I (2006), pp. 123-186.
- GROSSI, Vitorino «Ascetica del corpo e antropologia nella “Regula ad servus Dei” (cc. 5) di S. Agostino», in *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986)* (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 27), Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma, 1988, pp. 315-330.
- GROSSI, V., «La antropología cristiana en los escritos de san Agustín», in *Augustinus* XXVI (1981), pp. 59-82.
- GROSSI, V., «L’antropologia agostiniana. Note previe», in *Augustinianum* XXII (1982), pp. 457-467.
- GROSSI, V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Edizione Borla,, Roma, 1983.
- GUY, Jean-Claude, *Unité et structure logique de la “Cité de Dieu” de Saint Augustin*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1961.
- HAMMAN, Adalbert, *Guide pratique des pères de l’église*, Desclée De Brouwer, Paris, 1967.
- HAMMAN, A., *La vida cotidiana de los primeros cristianos. Un apasionante viaje por nuestras raíces*, Palabra, Madrid, 2002.
- HAMMAN, A., *Santo Agostinho e o seu tempo*, Paulinas, São Paulo, 1989.
- HATZFELD, A., *Saint Augustine*, Duckworth & Co., London, 1898.
- HOLLINGWORTH, Miles, *The pilgrim city. St. Augustine of Hippo and his innovation in political thought*, T&T Clark, London, 2010.
- HUGO, John J., *Saint Augustine on Nature, Sex and Marriage*, Scepter Publishers, Princeton, 1998.
- HULTGREN, Gunnar, *Le commandement d’amour chez Augustin*, Éditions Vrin, Paris, 1939.

- JONES, Arnold H. M., *The later Roman Empire: 284-602*, Vol. II, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986.
- JORDÃO, E. A., *Um percurso educativo no interior da obra de Agostinho de Hipona*, UNICAMP, Campinas, 2006.
- KATO, Shinro, «*Cor, Praecordia, Viscera*. Remarques sur quelques expressions psychosomatiques des Confessions d'Augustin», in Patric RANSON (dir.), *Saint Augustin, L'Âge d'Homme*, Paris 1988, pp. 312-326.
- KOUKL, Greg, *Augustin on Evil*, in <https://www.str.org/articles/augustine-on-evil#.WN6HNGe1vIU> (28-03-2017).
- KRISTO, J. G., *Looking for God in time and memory. Psychology, theology, and spirituality in Augustine's Confessions*, University Press of America, Meryland, 1991.
- LAMELAS, Isidro P., «A conversão de Santo Agostinho. Do Deus dos filósofos ao reencontro com Jesus Cristo», in AA. VV., *As Confissões. Itinerário espiritual de Agostinho*, Torres Novas, 2004, pp. 131-170.
- LAMELAS, I. P., «A “invenção” do pecado original segundo Agostinho», in *Didaskalia* XLII (2012) I, pp. 55-61.
- LAMELAS, I. P., *Santo Agostinho. A alegria da Palavra. Gaudeo ubi audio*, Tenacitas, Coimbra, 2012.
- LAMIRANDE, E., «La signification de “*christianus*” dans la théologie de saint Augustin et la tradition ancienne», in *Revue des Études Augustiniennes* IX (1963), pp. 221-234.
- LAMOTTE, Jean, «Saint Augustin et la fin du monde», in *Augustiniana* 12 (1962), pp. 5-26.
- LANCEL, S., *Saint Augustin*, Fayard, Paris, 1999.
- LEAL, Maria Rita Mendes, *Unidade psicológica da pessoa humana segundo Santo Agostinho*, Dissertação de licenciatura em Ciências Históricas e Filosóficas na Faculdade de Letras de Universidade de Lisboa, Lisboa, 1960.

- LUNEAU, A., *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des ages du monde*, Beauchesne, Paris, 1964.
- MADEC, Goulven. «Introduction», in *Œuvres de saint Augustin 6. Dialogues philosophiques: De magistro – De libero arbitrio*, Desclée de Brouwer, Paris, 1976.
- MADEC, G., *La Patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Desclée, Paris, 1989.
- MADEC, G., *Le Dieu d'Augustin. Philosophie et théologie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1998.
- MALLARD, William, «The Incarnation in Augustine's conversion», in *Recherches Augustiniennes et Patristiques XV* (1980), pp. 80-98.
- MANDOUZE, André, *L'aventure de Saint Augustin, L'aventure de la raison et de la grâce*, Études Augustiniennes, Paris, 1968.
- MARROU, Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, E. de Boccard, Paris, 1958.
- MARROU, H.I., *Saint Augustine and his influence through the ages*, Harper Brothers, New York, 1962.
- MARROU, H-I., *Teologia da história: o sentido da caminhada da humanidade através da temporalidade*, Editora Vozes, Petrópolis, 1989.
- MARTINS, Maria Manuela B., «Deus como Beatitude e outras felicidades», in *Santo Agostinho: o Homem, Deus e a Cidade*, Actas do Congresso – 11 a 13 de Novembro de 2004, pp. 179-184.
- MASUTTI, Egidio, *Il problema del corpo in S. Agostino*, Edizione Borla, Roma, 1989.
- MATTHEWS, Gareth B., *The Augustinian Tradition*, University of California Press, Los Angeles, 1999.
- MECONI, David Vincent – STUMP, Eleonore, *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

- MILES, Margaret R., *Corpus*, in *Augustinus-Lexicon II*, pp. 6-19.
- MIRANDA ROCHA, H., *Pelos caminhos de Santo Agostinho*, Edições Loyola, São Paulo, 1989.
- MIYATANI, Y., «Significado de memoria, en las Confesiones de san Agustín.», in *Augustinus* XXXI (1986), pp. 213-220.
- MONCEAUX, P., *Les Africains. Étude sur la littérature latine d'Afrique – les païens*, Lecène, Oudin et C^{ie}, Paris, 1894.
- MORALES HERRERA, J., *Patrística, los padres apostólicos y los apologistas. Una antología y estudio de los escritos cristianos de los primeros siglos. Recopilación y Guía de Estudio*, Miami International Seminary, Miami, 2002.
- NISULA, Timo, *Augustine and the functions of concupiscence*, E. J. Brill, Leiden, 2012.
- O'DALY, Gerard, *Augustine's City of God – a readers guide*, Clarendon Press Oxford.
- O'DONNELL, James J., *Augustine's Confessions: Comentary on Books 1-7*, Vol. II, Oxford University Press, 1992, p. 416ss.
- O'DONOVAN, Oliver, *The problem of self-love in St. Augustine*, Wipf and Stock Publishers, Eugene (Oregon), 2006.
- O'MEARA, J., *The Young Augustine. The growth of St. Augustine's mind up to his conversion*, Alba House, New York, 2010.
- OORT, J. Van, «La concupiscencia sexual y el pecado original según san Agustín», in *Augustinus* XXXVI (1991), pp. 337-342.
- OROZ RETA, J., «El genio paremiológico de san Agustín», in *Augustinus* XXXIII (1988), pp. 93-125.
- OROZ RETA, J., «El humanismo de san Agustín. Misterio, grandeza y miseria del hombre», in *Verbo de Dios y palabras humanas* 364 (1988/90), pp. 193-218.
- OROZ RETA, J., «El lenguaje en los primeros escritos de san Agustín», in *La Ciudad de Dios* 202 (1989), pp. 111-218.

- OROZ RETA, J., «La conversión en los primeros escritos. El retorno a dios en Casiciaco», in *Augustinus XXXV* (1990), pp. 5-29.
- OROZ RETA, J., *La retorica en los sermones de S. Agustín*, Madrid, 1963.
- OROZ RETA, J., «Predestinación, vocación y conversión según san Agustín», in *Collectanea Augustiniana* 206 (1988/90), pp. 29-43.
- OROZ RETA, J., *San Agustín. El hombre, el escritor, el santo*, Librería Editorial Augustinus, Madrid, 1967.
- OROZ RETA, J., «San Agustín. El itinerario de una mente hacia dios», in *Anuario JE* 19/20 I (1987/88), pp. 575-590.
- PAGLIACCI, Donatella, *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio*, Roma, 2003.
- PAPINI, G., *Santo Agostinho*, Livraria Cruz, Braga, 1949.
- PASCOAES, Teixeira de, *Santo Agostinho*, Livraria Civilização, Porto.
- PASQUATO, Ottorino, «Tardo antico e ‘Christiana tempora’ nella storiografia di H.-I. Marrou», in *Salesianum* XLIV/3 (1982), pp. 385-430
- PELLEGRINO, M., *S. Agostino oratore*, Gheroni, Torino, 1961.
- PERLER, O., *Les voyages de Saint Augustin*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1969.
- PIGLIUCCI, Massimo, *Stoicism*, in <http://www.iep.utm.edu/stoicism/> (27/02/2017).
- PINHO, Arnaldo Cardoso de, «O homem Cristo Jesus, Mediador entre Deus e os homens», in *Santo Agostinho: o Homem, Deus e a Cidade*, Actas do congresso, 11 a 13 de Novembro de 2004, pp. 135-147.
- PONTET, Maurice, *L'exegese de S'Augustin*, Aubier – Editions Montaigne, Paris.
- PRZYWARA, E., *El pensamiento de San Agustín*, Editorial Lumen, Lima, 1946.
- REIMÃO, Cassiano, «Função do desejo no itinerário da Existência para a Transcendência, nas Confissões de Santo Agostinho», in *Actas do Congresso Internacional – As Confissões de Santo Agostinho – 1600 Anos Depois: Presença e Actualidade*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2002, pp. 463-473.

- RICKABY, Joseph, *St. Augustine's City of God – A view of the contents*, Wipf and Stock Publishers, Eugene (Oregon).
- RIES, Julien, *La chiesa gnóstica di Mani: Dottrine e culto*, Vol. X, Jaka Book, Milano, 2011.
- RIES, J., *Manicheismo: un tentativo di religione universale. Gnosi e manicheismo*, Vol. IX/2, Jaka Book, Milano, 2011.
- RIGBY, Paul, «Original Sin», in A. FITZGERALD, *Augustine through the ages. An Encyclopedia*, pp. 607-614.
- RINETTI, P., «Sant'Agostino e l'Ecclesia mater», in *Augustinus Magister* II, pp. 827-835.
- ROLAND-GOSSELIN, B., *La morale de saint Augustin*, M. Rivière, Paris, 1925.
- ROZIC, Peter, *Church and State: in defense of Augustine's allegory of the two cities*, in <https://perspectivesjournal.org/blog/2014/05/01/church-and-state-in-defense-of-augustines-allegory-of-the-two-cities/> (30-03-2017).
- SCANLON, Michael J., «Christian Anthropology», in *The New Dictionary of Theology*, The Liturgical Press, Minnesota, pp. 27-41
- SCIACCA, M. F., *Sant' Agostino*, Edizione L'Epos, Palermo, 1991.
- SCHOONENBERG, Piet, «O homem no pecado», in *Mysterium Salutis* II/3, pp. 265-354.
- SCHÜTZ, Christian – SARACH, Rupert, «O homem como pessoa», in *Mysterium Salutis* II/3, pp. 73-89.
- SCHULTE, Rafael, «Os mistérios da *Pré-História* de Jesus», in *Mysterium Salutis* III/5, pp. 25-57.
- SEIBEL, Wolfgang, «O homem como imagem sobrenatural de Deus e o estado original do homem», in *Mysterium Salutis* II/3, pp. 229-263.
- SELLARS, John, *Augustin and the Stoic Tradition*, in https://www.academia.edu/1230620/Augustine_and_the_Stoic_Tradition (21/02/2017).
- SESBOÜÉ, Bernard, *História de los Dogmas*, Vol. 4, Secretariado Trinitário, Salamanca, 1997.

- SIERRA RUBIO, S., «Educar en y para la interioridad. Reflexiones desde San Agustín», in *Religión y Cultura* 42 (1996), pp. 587-602.
- SILVA, Carlos Henrique do Carmo, *Solidão ou comunhão de ser – do neoplatonismo de Agostinho d Hipona*, in *Santo Agostinho: o Homem, Deus e a Cidade*, Actas do Congresso – 11 a 13 de Novembro de 2004, pp. 239-243.
- SILVA, Paula O., *Para amar o amor. A vocação do ser humano, segundo St. Agostinho*, in *Communio* XXII (2005/4), pp. 419-430.
- SILVA ROSA, J. M., *As Confissões de Sto. Agostinho*, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 2007.
- SOLIGNAC, A., «La conception augustinienne de l'amour», in *Bibliothèque Augustinienne* XIV (1962), pp. 617-622.
- SPANNEUT, Michel, *Le stoïcisme des Pères de l'Église : de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Éditions du Seuil, Paris. 1957.
- SPICER, Malcom, «Augustine's City of God: some principles of theology», in *Augustinus* XXXVII, 1993, pp. 464-466.
- SPICER, M., «Una interpretación de las Confesiones de san Agustín», in *Augustinus* XXVI (1981), pp. 239-246.
- STOECKLE, Bernard, «História da Humanidade de antes Cristo», in *Mysterium Salutis* II/4, pp. 69-114.
- TARDIEU, Michel, *Le manichéisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997; RIES, Julien, *La chiesa gnóstica di Mani: Dottrine e culto*, Vol. X, Jaka Book, Milano, 2011.
- TESKE, Roland J., *To know God and the soul. Essays on the Thought of Saint Augustine*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2008.

- THONNARD, F.-J., «La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne», in *Revue des Études Augustiniennes* XI/3-4 (1965), pp. 239-265.
- TILLEY, Maureen A., «Anti-Donatist works», in A. FITZGERALD, *Augustin through the ages. An Encyclopedia*, pp. 34-39.
- TORCHIA, Joseph, *Exploring Personhood. Na introduction to the Philosophy of human Nature*, Rowman & Littlefield Publishers, 2008.
- TRAPÈ, Agostino, *Agustin de Hipona*, in *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, vol. I, Institutum Patristicum Augustinianum – Roma, Ediciones Sigueme, Salamanca, 1991, pp. 53-61;
- TRAPÈ, A., *S. Agostino: Introduzione alla Dottrina della Grazia. II. Grazia e Libertà*, Città Nuova Editrice, Roma, 1990.
- TRAPÈ, A., *Introduzione generale*, in *Natura e Grazia I*, Città Nuova Editrice, Roma, 1981.
- TRAPÈ, A., *S. Agostino, l'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano, Roma, 1989.
- TURRADO, Argimiro, «La utopia y la dialéctica vital de la Biblia coo característica esencial de la mentalidad de S. Agustín», in Cornelius MAYER, *Homo Spiritualis* XXXVIII, Augustinus-Verlag Würzburg, 1987, pp. 76-99.
- VAN BAVEL, T. J., «Il primato dell'amore in Agostino», in AA. VV. *Ripensare Agostino. Interiorità e intenzionalità*. Atti del IV Seminario internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia, *Studia Ephemeridis Augustinianum* XLI (1993), pp. 87-98.
- VAN BAVEL, Tarcisius Jan, «Love», in A. FITZGERALD, *Augustin through the ages. An Encyclopedia*, pp. 509-516.
- VAN BAVEL, Tarsicius J., «“No one ever hated his own flesh”. Eph. 5:29 in Augustin», in *Augustiniana* 45/1-2 (1995), 45-93.

- VAN BAVEL, T. J., «The Anthropology of Augustine», in *Louvain Studies* V (1974), pp. 34-47.
- VAN BAVEL, T. J., *The Longing of the Heart. Augustine's Doctrine on Prayer*, Peeters, Leuven, 2009.
- VAN DER MEER, F., *Augustine the bishop. The life and work of a Father of the Church*, Sheed and Ward, London, 1961.
- VERWILGHEN, Albert, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L'hymne aux Philippiens*, Beauchese Édition, Paris, 1985.
- WADDINGTON, Jeffrey C., *The unified operations of the Human Soul*, Resource Publications, Oregon, 2012.
- WIEDERKEHR, Dietrich, «Cristologia sistemática», in *Mysterium Salutis* III/4, pp. 5- 156.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	7
-----------------	---

Capítulo I

Uma vida inquieta

1. Aurelius Augustinus: <i>Cor inquietum</i>	14
2. O despertar da carne mortal.....	22
3. A fragilidade da carne	25
4. O combate entre a carne e o espírito	32
5. “Eu, carne, acusava a carne”: Agostinho e o Maniqueísmo	36
6. Agostinho e o estoicismo.....	40
7. “Luta” contra os maniqueus, donatistas e pelagianos	44
a) Luta contra o Maniqueísmo.....	44
b) Luta contra o Donatismo	48
c) Luta contra o Pelagianismo	52

Capítulo II

Carne e espírito no Livro XIV do *De civitate Dei*

1. <i>De civitate Dei</i> : Contexto e temáticas	57
a) Origem das duas cidades	60
b) Progresso das duas cidades através dos tempos	62
c) Fim para o qual se dirigem as duas cidades	63
2. Contexto e história do Livro XIV do DCD	64
3. “A cidade dos homens que querem viver segundo a carne”	69

4. “A cidade dos que querem viver segundo o espírito”	74
5. “Viver segundo a carne”	76
6. O pecado de Adão: condição humana e pecado.....	80
7. O homem “espiritual”	84
8. Amor e afeição	89
9. A verdadeira felicidade.....	92

Capítulo III

A encarnação do Verbo: esperança para o homem caído

1. O Verbo feito carne	98
2. Unidade da Pessoa – corpo e alma	105
3. O coração inquieto e a condição humana na sua unidade	111
4. A condição humana na “cidade terrena”	117
5. Proposta de uma espiritualidade encarnada.....	123
a. Vida segundo o Espírito	125
b. Peregrinos na carne	128
 CONCLUSÃO	 135
BIBLIOGRAFIA	141
ÍNDICE	157